MIRCEA

ELIADE

De la Zalmoxis la Genghis-Han

HUMANITAS

MIRCEA ELIADE

DE LA ZALMOXIS LA GENGHIS-HAN

Studii comparative despre religiile şi folclorul Daciei şi Europei Orientale

Traducere de MARIA IVĂNESCU şi
CEZAR IVĂNESCU

HUMANITAS

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Vinieta: Coif de argint aurit din tezaurul de la Agighiol (detaliu)

MIRCEA ELIADE
DE ZALMOXIS À CENGIS-KHAN
Payot, Paris, 1970
Humanitas, 1995
Într-o primă ediţie această traducere a apărut la Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1980.

ISBN 973-28-0554-4

MIRCEA ELIADE (Bucureşti, 28 februarie 1907 – Chicago, 22 aprilie 1986) a făcut studii de filosofie la Bucureşti, încheiate cu o teză despre filosofia Renaşterii (1928) şi la Calcutta, India (decembrie 1928 – decembrie 1931). Îşi susţine doctoratul în filosofie, la Bucureşti, cu o lucrare asupra gândirii şi practicilor *yoga* (1933). Între anii 1933 şi 1940, simultan cu o intensă activitate teoretică, beletristică şi publicistica, ţine cursuri de filosofie şi de istoria religiilor la Universitatea din Bucureşti, în timpul războiului, este ataşat cultural al ambasadei României la Londra (1940-1941) şi al legaţiei române de la Lisabona (1941-1945).

Din 1945 se stabileşte la Paris, unde predă istoria religiilor, întâi la École Pratique des Hautes Etudes (până în 1948), apoi la Sorbona. Invitat în S.U.A. după un an de cursuri ţinute ca *Visiting Professor* pentru „Haskell Lectures" (1956-1957), acceptă postul de profesor titular şi de coordonator al Catedrei de istoria religiilor (din 1985 Catedra „Mircea Eliade") a Universităţii din Chicago.

Cronologia operei ştiinţifice şi filosofice (prima ediţie a volumelor): *Solilocvii* (1932); *Oceanografie* (1934); *Alchimia asiatică* (1935); *Yoga. Essai sur* les *origines de la mystique indienne* (1936); *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (1937); *Fragmentarium* (1939); *Mitul reintegrării* (1942); *Salazar şi revoluţia în Portugalia* (1942); *Insula* lui *Euthanasius* (1943); *Comentarii la legendă Meşterului Manole* (1943); *Os Romenos, Latinos de Oriente* (1943), *Techniques du Yoga* (1948); *Traité d'histoire des religions* (1949); *Le Mythe de* l'*Éternel Retour* (1949); *Le Chamanisme et* les *techniques archaïques de l'extase* (*1951*); *Images et symboles* (1952); *Le Yoga. Immortalité et liberté* (1954); *Forgerons et alchimistes* (1956); *Das Heilige und das Profane* (1957) – *Le Sacré et le profane* (1965); *Mythes, rêves et mys‧ tères* (1957); *Birth and Rebirth* (1958) – (*Naissances mystiques* (1959); *Méphistophélès et l'Androgyne* (1962); *Patañjali et le Yoga* (1962); *Aspects du mythe* (1963); *F rom Primitives to Zen* (1967); *The Quest* (1969) – *La Nostalgie des origines* (1970); *De Zalmoxis à Genghis-Khan* (1970); *Religions australiennes* (1972); *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions* (1976); *Histoire des croyances et des idées religieuses* I – III (1976-1983); *Briser te toit de la maison* (1986).

Prefaţă la traducerea românească

Când m-am hotărât să adun în volum câteva studii despre religiile şi folclorul Daciei şi Europei orientale, speram că voi avea răgazul să redactez măcar încă două mici monografii, una despre Colinde şi sărbătorile de iarnă, şi cealaltă despre Căluşari şi dansurile cathartice. Dar aceste monografii n-au putut fi încheiate la timp ca să fie incluse în *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (Paris, Payot, 1970), şi le-am amânat pentru o ediţie ulterioară. (Cf. deocamdată „Notes on the Căluşari", în *The Gast er Festschrift The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*, voi. 5, 1973, pp. 115-122; „Observations on European Witchcraft", în *Occultism*, *Witchcraft and Cultural Fashions*. *Essays in Comparative Religions*, Chicago, University Press, 1967, pp. 78-85, 129-130). Dar câteva cursuri şi Seminarii recente, ţinute la Universitatea din Chicago – despre mitologiile morţii şi riturile funerare, despre urmele scenariilor iniţiatice în ceremonialele grupărilor tinereşti, specifice societăţilor rurale din România şi Europa orientală, şi, mai ales, despre necesitatea integrării materialelor etnologice şi folclorice europene în orizon tul istoriei universale a religiilor – m-au convins că *De Zalmoxis à Gengis-Khan* trebuie completat cu un al doilea volum, în care, alături de studiile despre Colinde şi Căluşari, toate aceste probleme vor fi analizate cu atenţia pe care o merită. De data aceasta cartea, deşi alcătuită ca şi *De Zalmoxis à Gengis-Khan* din mici monografii în legătură cu materialele etnografice şi tradiţiile folclorice româneşti, se va adresa în primul rând istoricilor religiilor şi istoricilor culturii.

Într-adevăr, aşa cum am observat deja în volumul II din *Histoire des croyances et des idées religieuses* şi voi arăta pe larg în volumul III, tradiţiile folclorice constituie o mină inepuizabilă de informaţii istoric-religioase, deocamdată insuficient exploatate sau greşit interpretate. Este drept, metodologia acestui nou demers, care vizează promovarea materialelor folclorice ia rangul de documente istoric-religioase, nu este încă pusă la punct, (Ea va constitui, fără îndoială, una din principalele preocupări ale tinerei generaţii de istorici ai religiilor.) Dar chiar în această fază iniţiala a cercetărilor nu mai pot fi trecute sub tăcere rolul şi importanţa tradiţiilor religioase populare mir-o istorie cu adevărat *universală* a religiilor. Analiza „creştinismului cosmic", specific populaţiilor rurale din Europa orientală, schiţată în cartea de faţă (capitolul VIII) şi continuată în volumul II din *Histoire des croyances*

(capitolul XXX), va fi completată în volumul III. Dar valoarea de documente istorice a tradiţiilor folclorice se verifica şi în alte zone culturale. Atât hinduismul şi Islamul, cât şi istoria religioasă a Chinei, a Japoniei sau a Americii Centrale îşi descoperă noi dimensiuni şi noi valori în măsura în care sunt corect şi exhaustiv analizate tradiţiile religioase populare, şi sunt descifrate, pe de o parte originile lor protoistorice, iar pe de alta raporturile lor cu sistemele culturale şi teologi ile dominante.

Nu este deloc întâmplător că redactarea studiilor despre Colinde şi Căluşari, despre mitologia morţii şi ceremonialele iniţiatice la români înaintează paralel cu redactarea volumului III din *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Exegeza materialelor româneşti şi sud-est europene înlesneşte analiza tradiţiilor religioase populare din India, Asia Centrală, Extremul Orient şi Mesoamerica, şi este, la rândul ei, validată de rezultatele obţinute în aceste arii culturale exotice.

* * *

Ca şi pentru traducerile în limbile engleză, italiană, germană, spaniolă şi japoneză, am corectat greşelile de tipar care se strecuraseră în textul francez, şi am completat indicaţiile bibliografice. Pentru traducerea de faţă am adăugat, în plus, un număr de publicaţii mai recente, N „am încercat, totuşi, să înregistrez ultimele contribuţii apărute în ţara; pe de o parte, pentru că volumul se adresează mai ales cititorilor nespecialişti, pe de altă parte pentru că bibliografia folcloristică recentă este uşor accesibilă cercetătorilor români.

MIRCEA ELIADE Chicago University, 25 noiembrie 1978

Cuvânt înainte

În paginile care urmează ne propunem să prezentăm ceea ce este esenţial în religia geto-dacilor şi cele mai importante tradiţii mitologice şi creaţii folclorice ale românilor. Aceasta nu implică, cu necesitate şi în amănunţime, continuitatea între universul religios al geto-dacilor şi acela care se lasă descifrat în tradiţiile populare româneşti. Dacă vrem să vorbim de „continuitate", ea trebuie căutată la un nivel mai adânc decât cel circumscris de istoria geto-dacilor, a daco-romanilor şi a descendenţilor lor, românii. Căci cultul lui Zalmoxis, de exemplu, la fel ca şi miturile, simbolurile şi ritualurile care stau la baza folclorului religios al românilor, îşi au rădăcinile într-o lume de valori spirituale care precede apariţia marilor civilizaţii ale Orientului Apropiat antic şi ale Mediteranei. Ceea ce nu vrea să spună, totuşi, că toate concepţiile religioase ale geto-dacilor sunt cel puţin „contemporane" cu cele pe care le descifrăm în tradiţiile populare româneşti. S-ar putea ca un obicei agrar din zilele noastre să fie mai arhaic decât, de exemplu, cultul lui Zalmoxis. Se ştie că anumite scenarii mitico-rituale, existente încă la ţăranii din Europa centrală şi sud-orientala la începutul secolului al XX-lea păstrau fragmente mitologice şi ritualuri dispărute, în Grecia antică, înainte de Homer.

Lucrarea aceasta nu constituie o istorie religioasă a Daciei. Dată fiind sărăcia documentelor, este de altfel îndoielnic că o asemenea istorie ar putea fi scrisă vreodată. Oricum, cercetările arheologice nu şi-au epuizat încă surprizele. Şi, în ciuda unui efort considerabil, tradiţiile populare româneşti sunt încă insuficient cunoscute. Atât timp cât nu vom dispune de un *corpus* comparabil celui furnizat de Oskar Loorits prin *Grundzüge der estnischen Volksglauben*, orice efort de sinteză ar fi prematur.

Deocamdată, nu putem avansa în cunoaşterea vieţii religioase a acestei regiuni a Europei decât prin monografii independente, deşi complementare. Am reunit în acest volum o serie de studii privind originile religioase ale numelui etnic al dacilor, cultul lui Zalmoxis, mitul cosmogonic *popular* (adică singurul care este atestat în tradiţiile folclorice ale românilor), semnificaţiile mitico-rituale ale legendelor despre întemeierea unui stat (Moldova) şi construcţia unei mânăstiri (Argeş), anumite credinţe populare în legătură cu magia şi extazul, mătrăguna şi culesul ierburilor de leac, în sfârşit mitologiile care stau

la baza capodoperelor poeziei epice româneşti.

Inutil să precizăm că demersul nostru este acela al unui istoric al religiilor: nu poate fi vorba să ne substituim folcloristului, arheologului sau specialistului în istoria veche a Europei orientale. Am încercat să decriptăm în documente semnificaţiile lor profunde, de multe ori camuflate, degradate sau uitate. Şi pentru că semnificaţia unei credinţe sau a unui comportament religios nu se dezvăluie decât în lumina comparaţiilor, n-am ezitat să situăm documentele noastre în perspectiva istoriei generale a religiilor. Într-adevăr, numai în universul valorilor specifice vânătorilor şi războinicilor, şi mai ales în lumina riturilor iniţiatice militare, numele etnic al dacilor îşi revelează semnificaţia sa religioasă primitivă. La fel, cultul lui Zalmoxis nu poate fi înţeles decât după ce se dezvăluie sensul ini ţi atic al ocultării şi epifaniei zeului. Mitul cosmogonic românesc îşi revelează trăsăturile sale specifice după ce descifrăm nu numai preistoria „dualismului" balcanic şi central-asiatic, dar şi sensul ascuns al „oboselii lui Dumnezeu" după ce a creat Pământul, expresie surprinzătoare a unui *deus otiosus* reinventat de creştinismul popular într-un efort disperat de a-l desolidariza pe Dumnezeu de imperfecţiunile lumii şi de apariţia răului.

Am putea continua amintind că, pentru un istoric al religiilor, mitul întemeierii principatului Moldovei îşi are rădăcinile în concepţia arhaică a „vânătorii rituale"; legenda Mânăstirii Argeş îşi revelează simbolismul nu numai când este pusă în legătură cu riturile de construcţie, dar mai ales când i se descoperă sensul primordial al unui tip primitiv de sacrificiu uman; cea mai răspândită baladă românească, *Mioriţa*, ilustrează, pe lângă o mitologie a morţii, abia creştinată, persistenţa unei teme arhaice, specifică culturilor de vânători şi păstori, îndeosebi funcţia oraculară a animalului; sau că, în cultul mălrăgunei se prelungeşte, „folclorizată" şi degradată, venerabila credinţă în iarba Vieţii şi a Morţii.

Ar fi de prisos să enumerăm toate temele discutate în diversele capitole ale cărţii. Dar este important să subliniem interesul unor asemenea cercetări pentru istoria generală a religiilor. Aceste pagini au fost scrise nu atât pentru a ne aduce contribuţia proprie la cercetările istoricilor, folcloriştilor sau romaniştilor, cât pentru a ilustra posibilităţile unei hermeneutici a universurilor religioase arhaice şi populare, altfel spus a creaţiilor spirituale lipsite de expresie scrisă, şi, în general, de criterii cronologice valabile. Am elaborat

această carte în timp ce studiam anumite probleme privind religiile „primitivilor”. Şi nu o dată dificultăţile pe care le întâmpinam erau de acelaşi ordin. Mai întâi, documentele prezentate de primii exploratori, misionari şi etnologi au fost adunate cu aceleaşi prejudecăţi ideologice care caracterizau primele colecţii de documente folcorice. Pe deasupra, societăţile „primitive”, ca şi tradiţiile „folclorice”, constituiau subiecte de studiu care nu aparţineau universului de valori exemplare întrupate în cultura occidentală – adică într-o cultură definită de creaţii înregistrate într-un timp istoric linear.

Din fericire, progresele realizate de curând în cunoaşterea cuiturilor „primitive” ne dau speranţe. Aceste universuri de valori spirituale arhaice vor îmbogăţi lumea occidentală nu doar prin contribuţii de vocabular (*mâna*, *tabu*, *totem* etc.) sau de istorie a structurilor sociale. Am stăruit în altă parte asupra posibilităţilor deschise de confruntarea cu creaţiile civilizaţiilor arhaice. Istoricul religiilor aspiră să-şi lărgească această confruntare cercetând culturile populare şi *folk-religiile* Europei, Asiei, şi ale celor două Americi, aşteptând elaborarea unei hermeneutici care îi va permite într-o zi să înţeleagă mai puţin imperfect valorile religioase ale societăţilor preistorice. Aceste cercetări şi aceste speranţe se înscriu de altfel într-unui din proiectele cele mai viguroase, şi de asemenea cele mai novatoare, din a doua jumătate a secolului al XX-lea: curentul cultural care urmăreşte studiul şi cunoaşterea lumilor exotice, arhaice şi „populare”. Nimic mai pasionant şi mai stimulant pentru conştiinţa occident ăla decât efortul de a înţelege creaţiile atâtor „preistorii” şi „protoistorii” (chiar „istorii provinciale” care au gravitat în marginea imperiilor şi au supravieţuit căderii lor), creaţii acumulate şi conservate de milenii în culturile exotice, primitive şi „folclorice”.

* * *

Textele reunite în acest volum au fost redactate la date diferite şi, cu excepţia capitolelor II şi VIII, au apărut în revistele următoare: *Numen* (cap. I), *Revue de l’Histoire des Religions* (cap. III), *Revue des Études Roumaines* (cap. IV, V), *Acta Historica* (cap. VI). Studiul despre cultul mătrăgunei în România (cap. VII) a fost tradus după manuscrisul românesc prin grija Institutului Francez din Bucureşti şi publicat *în Zalmoxis. Revue des Études Religieuses* (vol. I, 1938). Celelalte texte au fost citite şi corectate de excelenţii noştri

prieteni, profesorul Jean Gouillard (capitolele I, III, IV, V, VI) şi domnişoara Jacqueline Desjardin (cap. II şi VIE). Este pentru noi o mare plăcere să le exprimăm toată recunoştinţa noastră. Suntem la fel de îndatoraţi prietenului nostru, profesoral Georges Dumézil, care şi-a dat osteneala să corecteze şpalturile şi să amelioreze textul.

MIRCEA ELIADE

Universitatea din Chicago, iulie 1969.

CAPITOLUL I

DACII ŞI LUPII

Semnificaţii religioase ale numelor etnice

După Strabon (304: VII, 3, 12), dacii se numiră mai întâi *dâoi* (ους οίμαι Δάους χαλεΐσθαι τό παλαιόν). O tradiţie conservată de Hesychius ne informează că *dáos* era numele frigian al „lupului". P. Kretschmer explicase acest cuvânt prin rădăcina **dhāu*: „a apăsa, a strânge, a sugruma"[1]. Dintre vocabulele provenite din această rădăcină, notăm lidianul Kandaules, numele zeului trac al războiului, Kandáon, ilirianul *dhaunos* (lup), zeul Daunus etc.[2] Oraşul Daoús-dava, în Moesia Inferior, între Dunăre şi Haemus[3], însemna literalmente „satul lupilor"[2].

Deci dacii se numeau ei înşişi mai de demult „lupi" sau „cei care sunt asemeni lupilor", cei care seamănă cu lupii. [3] – Tot după Strabon (Vn, 3, 12; XI, 508, 511, 512), sciţii nomazi la est de Marea Caspică purtau de asemenea numele de *dâoi*. Autorii latini îi numeau *Dahae*, şi unii istorici greci *dáaiý* Numele lor etnic deriva foarte probabil din iranianul (saka) *dahae*, „lup" ·7 Dar asemenea nume nu constituiau o excepţie printre indo-europeni. La sud de Marea Caspică se întindea Hyrcania, adică în iraniana orientală Vehrkana, în iraniana occidentală Varkana, lit. „ţara lupilor" (de la rădăcina iraniană *vehrka*", lup"). Triburile nomade care o locuiau erau desemnate de autorii greco-latini cu numele de hyrkanoi, „lupii". [4] În Frigia se afla tribul Orka (Orkoi).[5]

---

1 P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache, Göttingen, 1896, pp. 388, 221, 214.

2 Pentru dava „aşezare", v. W. Tomaschek, Die alten Thrakern (Sitzungsberichte Akad. Wien, 130, 1893), II, p. 70. Tomaschek punea în legătură dacit daī cu dava (ibid., I, p. 101). Altfel spus, el înţelegea prin numele etnic de daci „locuitori ai davae-\oť\ în ultima sa sinteză asupra istoriei românilor, N. Iorga accepta explicaţia lui Tomaschek; cf. Histoire des Roumains, I, i, Bucureşti, 1937, p. 149. Despre dava vezi E. Lozovan, „Le «vilage» dans la toponymie et l'histoire roumaines" (Zeitschrift f romanische Philologie, 1957, pp. 124-144).

3 F. Altheim observă că numele de daci este format, ca şi acela de lupercit cu un sufix adjectival (op. cit., p. 212). Vezi şi E. Lozovan, „Du nom ethnique des Daces" (Revue Internationale dŏOnomastique, 13, 1961, pp. 27 – 32).
_ Cf. Tomaschck, articolul „Daci", PWt rV, 1945-1946.

4 » Cf. Kiessling, PW, IX, 454-518.

5 Cf. REisler, Man into WoĶ Londra, 1951, p. 137.

Să mai amintim pe lykaonii din Arcadia[6], şi Lycaonia sau Lucaonia din Asia Mică, şi mai ales pe Zeus Lykaios arcadianul[7]-şi Apollon Lycagenetul; această ultimă poreclă a fost explicată ca însemnând „al lupoaicei", „cel născut de lupoaică", adică născut de Léto schimbată în lupoaică[8]. Numele tribului samnit al lucanilor[9]-deriva după Heraclid din Pont (*Fragm. H ist. Gr. 218*), de la Lycos, „lup". Vecinii lor, hirpinii, îşi luau numele de la *hirpus*, numele samnit al „lupului"[10]. La poalele muntelui Soracte trăiau hirpii sorani, „lupii din Sora" (cetatea volscă). După tradiţia conservată de Servius, un oracol îi îndemnase pe hiipii sorani să trăiască „precum lupii", adică din pradă (*lupos imitarentur, i.e. rapt o vive rent*[11]), într-adevăr ei erau scutiţi de impozite şi de serviciul militar (Plinius, *Hist. Nat.*, VII, 19), căci ritul lor bianual – care constă în a merge cu picioarele goale pe cărbuni aprinşi – era considerat ca asigurând fecunditatea ţinutului. Acest rit şamanic, ca şi felul de a trăi „ca lupii", reflectă concepţii religioase destul de arhaice.

E inutil să mai amintim şi alte exemple. [12] – Să notăm numai că triburile cu nume de lup sunt atestate în regiuni destul de depărtăte ca Spania (Loukentioi şi Lucenses în Calaecia celtiberică), Irlanda şi Anglia. Acest fenomen nu este, de altfel, limitat la indoeuropeni.

Faptul că un popor îşi trage denumirea etnică de la numele unui animal are întotdeauna o semnificaţie religioasă. Mai precis, acest fapt nu poate fi înţeles decât ca expresie a unei concepţii religioase arhaice. În cazul de care ne ocupăm, pot fi luate în considerare mai multe ipoteze. Se poate mai întâi presupune că poporul îşi trage numele de la un zeu sau de la un strămoş mitic lycomorfi, sau care s-au manifestat sub forma unui lup. Asia Centrală cunoaşte, în mai multe variante, mitul însoţirii dintre un lup supranatural şi o prinţesă, însoţire care ar fi dat naştere fie unui popor, fie unei dinastii. Vom reveni mai

---

6 î 0 Cf. Eisler, p. 133.

7 Despre Zeus Lykaios vezi A. B. Cook, Zeus, I, Cambridge, 1914, pp. 70 şi urm.

8 A se vedea bibliografia la Eisler, p. 133,

9 Scris Lycani pe monedele din Metapont, c. 300 a. Chr.; cf. Eisler, p. 134.

10 Servius, Aen. XI, 785: tupi Sabinorum lingua „ hirpi" vocantur. Cf. Strabon, V, 250; despre hiipini, vezi şi F. Altheim, Roman Religion, pp. 66 şi urm.

11 Despre hirpii sorani, a se vedea şi F. Altheim, Roman Religion, pp. 262 şi urm.

12 Se găsesc în număr destul de mare în Eisler, Man into Wolf\ pp.132-140 şi Richard v. Kienle, „Tier-Völkemamen bei indogermanischen Stämme" (Wörter und Sachen 14, 1932, pp. 25-26), spec. pp. 32-39. Despre argieni, care se numeau „lupi", cf. Altheim, op. cit., p. 211. A se vedea şi P. Kretschmer, „Der Name der Lykier und andere kleinasiatischen Völkemamen" (Kleinasiatische Forschungen, I, 1927, pp. 1-17).

_ Ungnad, citat de R. Eisler, op. cit.t p. 144.

departe asupra acestui mit. Dar la daci nu avem niciun fel de atestare în acest sens.

O a doua ipoteză ni se oferă: dacii şi-ar fi luat numele de la un grup de fugari; fie imigranţi veniţi din alte regiuni, fie tineri certaţi cu justiţia, dând târcoale ca lupii sau ca haiducii în jurul satelor şi trăind din pradă. Fenomenul este amplu atestat din cea mai îndepărtată antichitate şi supravieţuia în Evul Mediu. Este important să distingem între: 1) adolescenţiii care pe durata probei iniţiatice trebuiau să se ascundă departe de sate şi să trăiască din pradă; 2) imigraţii căutând noi teritorii în care să se stabilească; 3) cei *în afara legii* sau fugarii în căutarea unui azil. Dar toţi aceşti tineri se comportau ca „lupii", erau numiţi „lupi", sau se bucurau de protecţia unui zeu-lup.

În timpul probei acel *couros* lacedemonian ducea un an întreg o viaţă de lup: ascuns în munţi trăia din prăzi, având grijă să nu fie văzut de nimeni.[17] La numeroasele popoare indo-europene, emigraţii, exilaţii şi fugarii erau numiţi „lupi". Deja în legile hittite se spunea despre un proscris că „devenise lup".[18]

Şi în legile lui Eduard Confesorul (circa 1 000 e, n. v proscrisul trebuia să poarte o mască cu cap de lup (*wolfhede*)[13] – Lupul era simbolul fugarului, şi un mare număr de zei protectori ai exilaţilor şi proscrişilor aveau atribute său nume de lup.[14] Era cazul, de exemplu, al lui Zeus Lykoreios sau Apollon Lykeios.[15] Romulus şi Remus, fii ai zeului-lup Marte şi alăptaţi de lupoaica din Capitoliu, fuseseră şi ei nişte „fugari". [16] – Conform legendei, Romulus ar fi

---

13 „Lupinum enim caput a die utlagationis eius quod ab Anglis wulfesheiied nominatur"; citat de Eisler, p. 145. Cf. ibid., un pasaj din Henry de Bracton (1185-1267), De Legibus et Consuetudinibus Angliae (ed. princeps, 1569), II, 35: „a tempore quo utlagatus est, caput gerit lupinum ita ut ab omnibus interfici possit". Spînzurătoarea era numită în anglo-saxonă „arbore cu cap de lup": cf. L. Weiser-Aal, „Zur Geschichte der altgermanischen Todesstrafe und Friedlosigkeit" (Archivf. Religionswiss. 30, 1933), p. 222.

14 Cf. F. Altheim, Griechische Götter im alten Rom, Giessen, 1930, pp. 148 şi urm.; id. Roman Religion, p. 261, referidu-se la O. Jahn, Ber. Sachs. Akad., 1847, p. 423 şi urm.; O. Gruppe, Griech. Mythologie, pp. 918 şi urm., 1296 şi urm.

15 F. Altheim, Roman Religioπ, pp. 260 şi urm.

16 F. Altheim, ibid., pp. 261 şi urm. A se vedea şi Gerhard Binder, Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus Meisenheim am Glan, 1964. Despre mitul lupoaicei cu gemenii şi rădăcinile lui în credinţele arhaice ale triburilor de păstori din stepa asiatica, cf. A. Alföldi, „Theriomorphe Weltbetrachtung in den Hochasiatischen Kulturen" (Archaeologische Anzeiger, 1931, col. 393-418), spec. 393 şi urm.; id., Der frührömische Reiteradel und seine Ehrenabzeichen (BadenBaden, 1952), pp. 88 şi urm; id., The Main Aspect ofPolitical Propaganda on the Coinage of the Roman Republic (in Essays in Roman Coinage presented to H. Mattinglyt Oxford, 1956, pp. 63 – 95), p. 68. Despre tema folclorică de tip Romulus şi Remus, cf. A. H. Krappe, „ Acca Larentia" (American Journal of Archaeology, 46/1942, pp. 490-499); id. „Animal Children" (California Folklore Quarterlyf 3/1944, pp. 45-52). Despre Romulus şi Remus şi dubla regalitate, cf. A. B. Cook, Zeus, II, pp. 440 şi urm., III, 2, p. 1134. Despre gemenii Romulus şi Remus şi corespondentul lor în alte tradiţii indo-europene, cf. G. Dumézil, La saga de Hadingus, Paris, 1953, pp. 114-130,

întemeiat pe Capitoliu un loc de refugiu pentru exilaţi şi proscrişL Servius (ad *Aen*. 2, 761) ne informează că acest *asylwn* se găsea sub protecţia zeului Lucoris. Or, Lucoris era identificat cu Lykoreus din Delfi, el însuşi zeu-lup.[17]

În sfârşit, o a treia ipoteză, susceptibilă de a explica numele dacilor, scoate în evidenţă capacitatea de a se transforma ritual în lup. O asemenea transformare poate fi legată fie de lycantropia propriu-zisă – fenomen foarte răspândit, dar atestat mai ales în zona balcano-carpatică –, fie de o imitare rituală a comportamentului şi aspectului exterior al lupului. Imitarea rituală a lupului caracterizează îndeosebi iniţierile militare şi, prin urmare, acele *Männerbünde*, confreriile secrete de războinici. Avem motive să credem că aceste rituri şi credinţe solidare cu o ideologie războinică au făcut posibilă asimilarea fugarilor, a exilaţilor şi a proscrişilor cu lupii. Pentru a supravieţui, aceşti *în afara legii* se comportau ca nişte bande de tineri războinici, cu alte cuvinte ca nişte veritabili „lupi".

Iniţieri militare*: *transformarea rituală în fiară

Prin studiile lor, Lily Weiser, Otto Höfler, Stig Wikander, Geo Widengren, H. Jeanmaire şi Georges Dumézil au făcut să avanseze sensibil cunoaşterea confreriilor militare indo-europene, mai ales a ideologiei lor religioase şi a ritualurilor lor iniţiatice. În lumea germanică[18]-aceste confrerii mai dăinuiau încă la sfârşitul acelei *Völkerwanderung*. La iranieni, ele sunt atestäte în timpul lui Zarathustra, dar cum o parte din vocabularul specific al acestor *Männerbünde* se află şi în textele vedice, fără îndoială că grupările de tineri războinici existau deja în epoca indo-iraniană. [19] – G. Dumézil[20]-a demonstrat supravieţuirea anumitor iniţieri militare la celţi şi la romani, iar H. Jeanmaire a decelat urmele ritualurilor iniţiatice la lacedemonieni[21]. Se pare deci că indo-europenii împărtăşeau un sistem comun de credinţe şi ritualuri proprii tinerilor

151-154; id., Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens, Paris, 1956, pp. 20 – 21; id., L'idéologie tripartie des IndoEuropéens, Paris, 1958, pp. 86-88, 106.

17 Cf. F. Altheim, Roman Religion, pp. 260 şi urm. Despre numele zeuluUlup, cf. P. Kretschmer, Der Name der Lykier, pp. 15 şi urm.

18 Cf. Otto Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen, Frankfurt a.M., 1934; Jan de Vries, Alt germanische Religions geschickte, ed. a II-a, I – II (1956-1957), spec. I, 453 şi urm., 492 şi urm.

19 Stig Wikander, Der arische Männerbünd, Lund, 1938; id., Vayu, I, Uppsala-Leipzig, 1941.

20 Cf. mai ales Horace et les Curiaces' Paris, 1942; id., Mythes et dieux des Germains, Paris, 1939, A se vedea şi Heur et malheur du guerrier, Paris, 1969.

21 H. Jeanmaire, Couroî et Courêtes, pp. 540 şi urm.

războinici. (Vom vedea mai departe dacă era o iniţiere a întregului tineret masculin, sau numai a unei clase.).

Or, esenţialul iniţierii militare consta în transformarea rituală a tânărului războinic în fiară. Nu era vorba numai de bravură, de forţă fizică sau de putere de a îndura ci „de o experienţă magico-religioasă care modifică radical felul de a fi al tânărului războinic. Acesta trebuia să-şi transmute umanitatea printr-un acces de furie agresivă şi terifiantă, care îl asimila carnasierelor turbate”[22]. La vechii germani, războinicii-fiare erau numiţi *berserkir*, lit, „războinici în blană (*serkr*) de urs”. Mai erau cunoscuţi şi sub numele de *ülßedhnar*, „oameni în piele de lup”[23]. Pe placa de bronz de la Torslunda se poate vedea travestirea unui războinic în lup.[30] Sunt deci de reţinut două fapte: 1) pentru a deveni războinic redutabil se asimila magic comportamentul fiarei, în special cel al lupului; 2) se îmbrăca ritual pielea lupului fie pentru a împărtăşi felul de a fi al unui carnasier, fie pentru a semnifica preschimbarea în „lup”.

Ceea ce interesează cercetarea noastră este faptul că se obţinea transformarea în lup prin îmbrăcarea rituală a unei piei, operaţie precedată sau urmată de o schimbare radicală de comportament. Atât timp cât războinicul era îmbrăcat în pielea animalului, el nu mai era om, era carnasierul însuşi: nu numai că era un războinic feroce şi invincibil stăpânit de *furor heroicus* dar nu mai avea nimic omenesc; pe scurt, nu se mai simţea legat de legile şi obiceiurile oamenilor. Într-adevăr, tinerii războinici nu se mulţumeau numai să-şi atribuie dreptul de a jefui şi de a teroriza comunităţile în timpul adunărilor rituale, ci erau chiar capabili să se comporte ca nişte carnasieri, devorând, de exemplu, carne de om. Credinţele în lycantropia rituală sau extatică sunt atestate atât la membrii societăţilor secrete nord-americane şi africane[31], cât şi la germani[24], greci[25], iranieni şi indieni[26]. Că au existat cazuri reale de

---

22 2 3 M. Eliade, Naissances mystiques, p. 181.

23 Despre berserkir şi ûlfhêdhnar, cf. Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens, V, 1845 şi urm.; O. Höfler, op. cit., pp. 170 şi urm.; Lily Weiser, Altgermanische Jünglingsweihen u. Männer bände, Banden, 1927, p. 44; G. Dumézil, Mythes et dieux des Germains, pp. 81 şi urm.; J. de Vries, op. cit., 1. pp. 454 şi urm.; A. Margaret Arendt, „The Heroic Pattem: Old Germanic Heimets, Beowulf, and Grettis Saga”, în Edgar C. Polomé (Editor), From Old Norse Literature and Mythology: A Symposium, Austin, Texas, 1969, pp. 130.199”
_ Cf. Mircea Eliade, op. cit., pp. 140 şi urm.

24 Cf. referinţele în Mircea Eliade, op. cit., pp. 174 şi urm.

25 A. B. Cook, Zeus, I, pp. 81 şi urm.; J. Przyluski, „Les confréries des loupsgarous dans les sociétés indo-européennes” (Revue de l'Histoire des Religions, 121/1940, pp. 128-145); Eisler, op. cit., pp. 141 şi urm.

26 Cf. E. Arbman, Rudra, Uppsala, 1922, pp. 266 şi urm.; G. Widengren, Hochgottglaube im alten Iran, Uppsala-Leipzig, 1938, pp. 334 şi urm.

lycantropie antropofagică, nu există nicio îndoială. Societăţile africane zise „leoparzii" constituie cel mai bun exemplu. [27] – Dar nu asemenea cazuri sporadice de „lycantropie" pot da seama de difuziunea şi persistenţa credinţelor în „oamenii-lupi". Dimpotrivă, existenţa confreriilor de tineri războinici, sau a magicienilor, îmbrăcaţi sau nu în piei de lup, dar comportându-se ca nişte carnasieri, explică răspândirea credinţelor în lycantropie.

Textele iraniene[28]-vorbesc în mai multe rânduri de „lupii cu două picioare", adică despre membrii unor *Männerbünde.* În *Denkart*[29]-se afirmă chiar că „lupii cu două picioare sunt mai vătămători decât lupii cu patru picioare"[30]. Alte texte îi desemnează cu termenul de *keresa*, „hoţi, haimanale", care cutreieră noaptea.[31]

Se insistă mult asupra faptului că se hrănesc cu cadavre[32], dar, fără a exclude posibilitatea unor adevărate ospăţuri canibale[33], se pare mai degrabă că este vorba de un clişeu utilizat cu scop polemic de către adepţii lui Zarathustra împotriva membrilor acestor *Männerbünde* care, cu ocazia ceremoniilor lor, terorizau satele[34]-şi al căror fel de viaţă era atât de diferit de cel al ţăranilor şi păstorilor iranieni. În orice caz se vorbeşte şi despre orgiile lor extatice, adică despre băutura ameţitoare care îi ajută să se transforme în fiare. Printre strămoşii ahemenizilor figura şi o familie *saka hau· mavarka*. Bartholomae şi Wikander[35]-interpretează acest nume: „cei care se transformă în lupi (*varka*), în extazul provocat de soma (*hauma*)". Or, se ştie că până în secolul al XIX-lea reuniunile tinerilor comportau şi un banchet cu alimente furate sau obţinute cu forţa, mai ales băuturi alcoolice.

---

27 Cf. R. Eisler, op. cit., pp. 148 şi urm., 160 şi urm.; a se vedea şi Birger Lindskog, African Leopard Man, Uppsala, 1954.

28 Studiate de Stig Wikander, Der arische Männerbünd, pp. 64 şi urm. şi G. Widengren, Hochgonglaube, pp. 328 şi urm., 344.

29 Widengren, op. cit., p. 328.

30 Ayas, epitet tipic al Măruţilor, înseamnă „nedomesticit", „sălbatic" (Wikander, op. cit,, p. 43, referindu-se la Geldner, Vedische Studien, I, pp. 227 şi urm.). A se vedea şi G. Widengren, Der Feudalismus im alten Iran, Köln, 1969, pp. 15 şi urm.

31 Widengren, op. cit., p. 330.

32 Widengren, ibid., pp. 331 şi urm.

33 Cf. exemplele africane citate de Widengren, ibid., p. 332, Pentru India, cf. Arbman, Rudra, pp, 266 şi urm. şi Mircea Eliade, Le Yoga. Immortalité et Li' berté, Paris, 1954, pp, 294 şi urm., 401^402,

34 Despre terorizarea satelor, cf. Widengren, op. cit., pp. 334 şi urm.; M. Eliade, Naissances mystiques, pp, 178 şi urm.

35 Cf. Wikander, op. cit., p. 64; J. EHichesne-Guillemin, Hommage à George Dumézil, Bruxelles, i960, pp. 97-8. Cf. şi Przyluski, Les confréries des loups-garous dans les sociétés indo-européennes.

Măciuca şi stindardul

Însemnele specifice ale acestor *Männerbünde* (*mairiya*) iraniene erau „măciuca însângerată" şi stindardul (*drafsa*)[36] – Cum scrie Wikander[37], măciuca însângerată servea în ritualul specific al acestor *Männerbünde* iraniene la doborârea ceremonială a boului. Măciuca a devenit simbolul „războinicilor-fiare" iranieni. [38] – Este prin excelenţă arma războinicului arhaic. Cum se întâmplă cu instrumentele aparţinând unei foarte îndepărtate antichităţi, măciuca şi-a păstrat valoarea de instrument cultual când întrebuinţarea sa militară a făcut loc altor arme, mai modeme. Pe deasupra, măciuca s-a menţinut ca armă prin excelenţă a ţăranilor şi păstorilor[39]. Astfel, ea a rămas arma ţăranilor români de-a lungul întregului Ev Mediu şi până în timpurile modeme şi mai este încă arma specifică în „jocurile tinerilor" (căluşarii) în care subzistă mereu amintirea confreriilor iniţiatice.

Să mai notăm o analogie între iranieni şi daci. După tradiţia transmisă de *Shah-nameh*, un stindard persan purta emblema unui lup. [40] – O pictură murală din Turkestan înfăţişează un stindard reprezentând un lup sau un dragon cu cap de lup. [41] În epoca partă, în nord vestul Iranului şi în Armenia, corpurile de elită ale armatei – constituite de altfel în *Männerbünde* – erau numite „dragoni" şi dispuneau de stindarde în formă de dragon. Tinerilor războinici le plăcea să poarte o cască cu figură de dragon. [42] Or, se ştie că stindardul dacilor reprezenta un lup cu corp de dragon. [43] – Penetraţia stindardului dotat cu un *draco* în armatele romane ale Imperiului de jos se datora, foarte probabil, unei

---

36 Cf. Wit and er, op, cit., pp. 60 şi urm. id., Vayu, pp. 139 şi urm., 157 şi urm.; G. Widengren, „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte" (Numen 1/1954, pp. 16-83; 2/1955, pp. 47-134), I, p. 66.

37 Der arische Männerbünd, p. 99.

38 Wikander, ibid, p. 60; id., Vayu, p. 168 şi urm.

39 Cf. Widengren, ,,Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze" (Orientalia Suecana, II, 1953, pp. 40-111), pp. 93 şi urm. A se vedea şi Maria Mariottini Spagnoli, „The Symbolic Meaning of the Club in the Iconography of the Kuşnana Kings" (East and West, 17, 1967, pp. 248-268),

40 Cf. Widengren, Hochgottglaube, p. 343.

41 C f. F. Altheim, Attila und die Hünen, Baden-Baden, 1951, p. 37.

42 Cf. Widengren, Numen, I, p. 67. A se vedea şi G. Widengern, „Some remarks on Riding Costume and Articles of Dress Among Iranian Peoples in Antiquity" (Arctica, Studia Ethnographica Upsaliensia, XI, Uppsala, 1956, pp. 228 -276).

43 Cf. Vasile Pârvan, Getica, o protoistorie a Daciei, Bucureşti, 1926, 519 şi urm.

influenţe parte sau dace.[44]

Să amintim că dragonul figura şi pe stindardele germanilor.[45]Pe deasupra, lupul se află reprezentat pe sceptrul descoperit în „shipburiaT'-ul din Sutton Hoo: el simboliza foarte probabil strămoşul mitic al familiei regale. [46] – Să mai adăugăm că tema onomastică Wulf-Wolf este extrem de răspândită la germani.[47] Dacă se ţine seamă de toate celelalte contexte în care lupul joacă un rol important în mitologia şi ritualurile germanilor (*berserkir*, *Männerbünde*, vârcolaci etc.), se poate spune în concluzie că, dacă esenţialul acestui complex religios se arată a fi indo-european, o solidaritate mai accentuată se dezvăluie între iranieni, traci şi germani. Nu este aici locul să ne oprim mai îndelung asupra acestei probleme[48], dar trebuia s-o amintim pentru a nu lăsa impresia că limităm simetriile la grupele traco-frigiene şi iraniene. Să mai adăugăm că stindardele cu cap de lup sunt atestate şi la Tu-kiu[49], o ramură a triburilor Hiong-nu. Aceştia se pretindeau născuţi dintr-o Lupoaică mitică[50]. În fiecare an, hanul tribului Tu-kiu oferea un sacrificiu Lupoaicei chiar în grota unde se credea că ea fătase. Membrii corpului de gardă regal erau numiţi „lupi" şi, în timpul bătăliei, purtau un stindard cu o lupoaică aurită. [51] – Aşa cum am mai spus, mitul descendenţei dintr-o lupoaică sau dintr-un lup este larg răspândit la turco-tătari. Acest fapt nu este lipsit de importanţă pentru înţelegerea fondului comun al diferitelor concepţii religioase discutate în acest capitol.

---

44 Fieliger în P.-W. art. draco (p. 521) îi are în vedere pe părţi şi pe daci; A, J. Reinach, s. v. signum, în Daremberg-Saglio, p. 1321, crede că sarmaţii sînt cei care au introdus acel draco în armata romana. Pârvan (op. ci/., p. 522) se refera la „dacii iranizaţi". Pârvan găseşte „originile tipologice ale dragonuluUemblemă" în Mesopotamia (de ex. pe o stelă a lui Nebukadnezar I, 1120, „dragonul cu cap de vită şi corp de şarpe").

45 Cf. Karl Hauck, Herrschaftszeichen eines Wodanisitischen Könitgtums, p. 33. Odin -Wodan însuşi era reprezentat ca un vultur, sau ca un dragon (cf. Hauck, p. 38, n. 153) sau ca un monstru marin. Aceste trei tipuri de animale reproduse pe signum simbolizează cele trei regiuni cosmice – aer, pămînt, apa – şi, în consecinţă, constituie simbolul prin excelenţă al Cosmocratorului (cf. Hauck, pp. 34 şi urm.).

46 Cf. Hauck, op. cit, p. 50.

47 Cf. bibliografia în Hauck, p. 50, n. 223. Obiceiul de a-i numi pe şefi cu numele unui animal este atestat la toate popoarele altaice. Cf. Haussing (în F. Altheim şi Haussing, Die Hünen in Ost Europa, 1958), pp. 25 şi urm.

48 Cf. J. Wiesner, Fahren und Reiten in Alteuropa w. im alten Orient (Der alte Orient, 38, 1939), pp. 80 şi urm.; H. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland, Halle, 1923, pp. 130 şi urm.; Wikander, Vayu, 93 şi urm., Cf. şi M. Eliade, Le 1dieu lieur' et le symbolisme des noeuds (= Images et Symboles, 1952, pp. 135 şi urm.).

49 A se vedea Freda Kretschmar, Hundesstammevater und Kerberos, I, Stuttgart, 1938, p. 5, fig. 1-3.

50 F. Kretschmar, op. cit., I, p. 6; W. Radioff, Aus Sibirien, Leipzig, 1893, I, p. 131.

51 F. Kretschmar, op. cit., I, p. 6; W, Radioff, op. cit., I, p. 129; J. J. M. de Groot, The Religious System of China, Leiden, 1892 şi urm., IV, ρ, 270.

„Dacii” – confrerie războinică

Revenind la daci, pare destul de probabil că numele lor etnic derivă, în ultimă instanţă, de la epitetul ritual al unei confrerii războinice. Etapele procesului, prin care apelativul ritual al unui grup a devenit numele unui întreg popor, ne scapă. (Nu suntem, de altfel, mai bine informaţi nici pentru alte populaţii europene cu numele de lup.) Dar ne putem reprezenta lucrurile în două feluri: 1) fie că datorită eroismului şi ferocităţii tineretului războinic al unui trib epitetul lor ritual – „lupii” – a devenit numele întregului trib; 2) fie că epitetul ritual al unui grup de tineri imigranţi victorioşi a fost acceptat de aborigenii învinşi şi supuşi. În acest ultim caz putem crede că aceşti cuceritori au devenit aristocraţia militară şi clasa dominantă. În stadiul actual al cercetărilor noastre e greu de optat pentru una din aceste două posibilităţi. Ceea ce este sigur e că a trebuit să treacă un timp îndelungat până când epitetul ritual al unui grup să se transforme în numele unui popor. Dacă luăm în considerare prima ipoteză, porecla unui trib mic s-a extins asupra triburilor vecine pe măsură ce se cristalizau organizaţii politice mai largi. În al doilea caz, trebuie să ţinem cont de simbioză între imigranţii victorioşi şi aborigenii supuşi, proces mai mult sau mai puţin îndelungat, dar terminându-se fatal prin asimilarea celor dintâi.

Oricare ar fi fost originea eponimului lor – epitet ritual al tineretului războinic sau poreclă a unui grup de imigranţi victorioşi – dacii erau desigur conştienţi de raportul între lup şi război: dovadă, simbolismul stindardului lor. La început numele de daci se referea la unul dintre triburile trace din nord-vestul Daciei (Strabon, 304: VII, 3, 12). În general, numele de geţi era mai răspândit spre Pontul Euxin, din Balcani până la Nistru (unde erau situaţi tirageţii), în timp ce numele de daci era mai frecvent în noīdvest, vest şi sud. (*Dakidava în nord-vestul Daciei, daursii în Dalmaţia, daoii şi dioii în Rodope etc.[52]) Numele de daci, utilizat de autorii latini, se impune mai ales în timpul lui Burebista şi Decebal, când unitatea şi organizarea politică a ţării erau la apogeu şi când, după spusele lui Strabon (305: VII, 3, 13), armata dacă putea mobiliza 200 000 de oameni. Epitetul ritual războinic a triumfat în momentul expansiunii maxime, politice şi militare, a regatului. Era triumful tinerilor „lupi”. Iulius Caesar înţelesese bine pericolul pe care-l reprezenta această nouă putere

52 Cf. V. Pârvan, Getica, p. 284.

militară şi se pregătea să atace „lupii" de la Dunăre, când a fost asasinat.

Pârvan[53]-credea că numele dacilor (ca» de altfel, şi cel al geţilor) era scitic; altfel zis, el ar fi trecut de la cuceritorii iranieni la populaţiile trace ale Carpaţilor. Deşi e plauzibilă, originea scitică a numelui dacilor nu ne pare demonstrată. Cum am mai spus, rădăcina *dhāu* –, „a sugruma", se găseşte în numele frigian al lupului, *dáos*. [54] – Toponimia Daciei a conservat un caracter trac accentuat, chiar în regiunile ocupate de sciţi. [55] – De altfel persistenţa onomasticii traco-frigiene (cimeriene) în nordul Mării Negre, acolo unde sciţii se aşezară în număr mare începând cu secolul al VIII-lea, demonstrează strălucit fenomenul supravieţuirii elementului aborigen sub dominaţia unei minorităţi militare iraniene. [56] – Astăzi se consimte la reducerea proporţiilor, mai degrabă modeste, ale aportului sciţilor la cultura dacă. Chiar în zona transilvană unde s-au menţinut până în secolul IV a. CAr., sciţii n-au reuşit să transforme civilizaţia indigenă, [57] – Pentru că dacii îşi aminteau că numele lor mai vechi era *daoi*, nu este exclus ca acest nume să fie de origine cimeriană. Într-adevăr cimerienii locuiseră o parte a Daciei, în special regiunea Carpaţilor. Cimerienii erau un popor traco-frigian cu anumite elemente iraniene. Dacă preferăm să explicăm numele dacilor prin iraniană, trebuie să ne gândim mai degrabă la elementele iraniene arhaice atestate la cimerieni decât la aportul destul de recent al sciţilor.[58]

---

53 * *Cf. Getica, p. 286.

54 Cf. mai sus, nota 5, remarca lui F. Altheim asupra formării numelui dăcus. Aceasta întăreşte, ni se pare, ipoteza după care era vorba de o transformare rituală în lup, implicând solidaritatea mistică cu o divinitate a războiului susceptibilă a se manifesta lycomorf (ca Marte de exemplu).

55 Cf. Pârvan, op. ciLt pp. 285 şi urm., 753; id, Dacia (ed. a IV-a, Bucureşti, 1967), pp. 59 şi urm. (pp. 163-170, bibliografie recentă de Radu Vulpe).

56 E. Benveniste a observat că informaţiile transmise de Herodot IV, 5 – 10, asupra sciţilor declaraţi de provenienţă greaca scot la iveală o onomastică traco-frigiană; cf. „Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales" (Journal Asiatique, 230/1938, pp. 527-550). Nume trace persista chiar în regatul scitic al Bosforului cimerian pînă în epoca greco-romană. (Cf. M. Rostovtzeff, Iranians and Greeks in South Russia, Oxford, 1922, p. 39.)

57 D. Berciu, „Apropos de la genèse de la civilisation Latène chez les GétoDaces" (Dacia, N. S., 1/1957, pp. 133-142), pp. 137 şi urm.: „Rolul factorului scitic apare mai puţin important decît cel al altor factori externi" (ibid., p. 138). Cf. şi Radu Vulpe, „La civilisation dace et ses problèmes à la lumière des dernières fouilles de Poiana en Basse Moldavie" (Dacia, N. S. 1/1957, pp. 143-164), spec. pp. 157-161.

58 Cf. Franz Hancar, „Hallstadt-Kaukasus. Ein Beitrag zur Klärung des Kimmerrierproblem" (Mitt. d. Oesterr. Gesell, f. Anthropologie, Ethnologie u. Prähistorie, 73-74/1947, pp. 152 şi urm.); J. Harmatta, „Le problème čimmérien" (Archaeologiai Ertesitö, 1948, pp. 49 şi urm.); R. Pittioni, Die urgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur, Viena, 1949, pp. 255 şi urm.; R. Heine-Geldern, „Das Tocharerproblem und die pontische Wanderung" (Saeculum, 2/1951, pp. 225-255), spec. 245 şi urm. A se vedea şi K. Jettmar, în K. J. Narr et alii, Abriss der Vorgeschichte, München, 1957, pp. 156 şi urm.

Scenarii mitico-rituale ale Lupului

În orice caz, arhaismul complexului religios al lupului este neîndoielnic. Lupul este deja prezent în civilizaţia neolitică de Vinca: s-au descoperit atât statuete de câini-lupi cât şi figurine destul de rudimentare interpretate ca reprezentând dansatori cu mască de lup. [59] În ceea ce priveşte ultimele obiecte – admiţând că interpretarea lor ar fi corectă – este imposibil să decidem dacă ele indică rituri iniţiatice războinice (de tip iranian sau germanic) sau ceremonii sezoniere în timpul cărora tinerii îşi pun măşti de lup. Asemenea ceremonii sunt încă populare în Balcani, în România, mai ales în timpul celor 12 zile din ajunul Crăciunului până la Bobotează. [60] – La origine acestea erau ceremonii în legătură cu întoarcerea periodică a morţilor şi comportau tot felul de măşti de animale: cal, capră, lup, urs[61]-etc. Acest scenariu ritual nu aparţine orizontului religios pe care îl studiem. Nu vom discuta aici despre el, tot aşa cum nu vom lua în considerare nici aspectele mitologiei şi ale ritualului lupului în Orientul Apropiat antic. Nu poate fi vorba să examinăm în aceste câteva pagini dosarul considerabil întocmit de F. Kretschmar. Cercetarea noastră se limitează obligatoriu la faptele susceptibile să explice transformarea unui epitet iniţiatic războinic în eponim etnic.

Este important deci să facem distincţia nu numai mtre diferitele complexe religioase cristalizate în jurul unui Lup mitic, ci şi între diversele expresii ale aceluiaşi complex. Pe scurt, sursa primară a tuturor acestor creaţii se află în universul religios al vânătorului primitiv: un univers dominat de solidaritatea mistică între vânător şi vihat. [62] – Mai întotdeauna solidaritatea este revelată sau regizată de un Domn-Dumnezeu (sau de o Mamă) al Animalelor. O asemenea concepţie religioasă face inteligibile miturile descendenţei unui popor nomad dintr-un carnasier (lup, leu, leopard etc.).

---

59 Pia Laviosa Zambotti, I Balcani e VItalia nella Preistoria, Como, 1954, fig. 13-14, 16, şi pp. 184 şi urm.

60 F. Kretschmar, op. cit., II, p. 251; G. Dumézil, Le problème des Centaures, Paris, 1929, passim; Waldemar Liungmann, Traditionswanderungen, EuphratRhein, Helsinki, 1937-1938, pp. 738, 834, 1076 etc.

61 Se găseşte documentaţia în operele lui Dumézil şi Liungmann. Cf. şi Evel Gasparini, I riti popolari slavi, Veneţia, 1952, pp, 26 şi urm.

62 Karl Meuli, „Griechische Opferbräuche" (Phyllobolia für Peter von der Mühll, Basel, 1946, pp. 185-288), spec. 223 şi urm.; A. Friedrich, „Die Forschung Über das frühzeitliche jägertum" (Paideuma, II, 1-2/1941); H. Findeisen, Das Tier als Gott, Dämon und Ahne, Stuttgart, 1956, Cf. mai jos capitolul IV.

Carnasierul este vmătorul exemplar. Un alt aspect important este ritualul iniţiatic şi mitul care îi serveşte de justificare: un Animal primordial ucidea oamenii cu scopul de a-i reînvia iniţiaţi, adică transformaţi în carnasieri; Animalul a fost în cele din urmă doborât, şi acest eveniment este ritual actualizat în timpul ceremoniilor de iniţiere; dar îmbrăcând pielea fiarei, iniţiantul reînvie nu ca o fiinţă umană ci ca Animal primordial, fondatorul presupus al misterului. Altfel spus, Animalul mitic reînvie împreună cu iniţiantul. Un asemenea complex mitico-ritual este clar atestat în culturile africane de vânători[63], dar se întâlneşte de asemenea şi în alte părţi[64].

O concepţie similară iese la iveală în riturile iniţiatice ale populaţiei KwakiutL Iniţierea băieţilor constituie repetiţia unui eveniment mitic: primul stăpânitor al ritualului a fost Lupul; fratele său, Vizonul, găsind într-o zi în pădure puii Lupului, îi ucise şi, devenind el stăpânitorul ritului, luă numele de „Lup”. Uşa colibei iniţiatice avea altădată forma unei guri de lup. În această colibă iniţiatică, tinerii *hamatsa* – membri ai societăţii Canibalilor – îşi desăvârşeau transformarea în Lupi: devorând cadavre erau stăpâniţi de un fel de nebunie furioasă, în timpul căreia îşi muşcau vecinii şi înghiţeau bucăţi de carne crudă. [65]Cum a remarcat şi Dumézil, comportamentul tânărului *hamatsa* aminteşte pe acela al tânărului *berserkr* germanic stăpânit de *Wut* (turbare), de *furor heroicus.*[66]

Acestei faze a complexului magico-religios al lupului îi aparţin şi reinterpretările şi revalorificările acelor *Männerbünde* şi ale iniţierilor militare, ca şi credinţele în lycantropie şi vârcolaci. [67]Războinicul este vânătorul prin excelenţă; ca şi acesta el îşi are modelul în comportamentul unui carnasier. Este un războinic-fiară prin naştere, cel care coboară dintr-un Strămoş-Lup (cum este cazul pentru anumite triburi sau anumite familii de şefi din Asia centrală) – sau devine prin iniţiere, prin trans formarea rituală în carnasier (*marya* indo-iranieni, *berserkir*-ii etc.). La triburile Koryak şi la anumite triburi nord-americane (Kwakiutl etc.), dansuri ale lupului sunt executate înainte de

63 Cf. H. Straube, Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker, Wiesbaden, 1955, pp. 198 şi urm.

64 Cf. Mircea Eliade, Naissances mystiques, pp. 58 şi urm.

65 Cf. esenţialul dosarului şi bibliografia în Werner Müller, Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer, Wiesbaden, 1955, spec. 65 şi urm. şi M, Eliade, op. cit., pp. 139 şi urm.

66 Georges Dumézil, Horace et les Curiaces, Paris, 1942, pp. 42 şi urm.

67 Rolul lupului în şamanismul nord-asiatic este un fenomen mai vechi, în general, şamanismul precede diferitele forme ale magiei războinice.

plecarea la război. [68] – Se pregătesc pentru bătălie prin transformarea magică în lup. Este vorba, în acest caz, de o operaţie colectivă – în timp ce acel *berserkr* germanic obţine individual transmutaţia în fiară.

Pe scurt, se împărtăşeşte felul de a fi al unui carnasier: 1) prin simplul fapt al descendenţei dintr-un Animal mitic; 2) prin îmbrăcarea rituală a unei piei de fiară (repetiţie a unui eveniment primordial, având ca rezultat asimilarea esenţei animalului); 3) prin experienţa iniţierii şamanice sau militare. Lycantropia şi diferitele credinţe în vârcolaci sunt fenomene similare, dar independente de acest complex magico-religios. După Herodot (IV, 105), neurii se transformau în lupi în fiecare an. [69]Această periodicitate indică posibile ceremonii anuale, în timpul cărora se îmbrăcau piei şi se purtau măşti de lup – fie cu ocazia iniţierii tinerilor, fie pentru a figura reîntoarcerea morţilor. (De altfel, aceste două ceremonii, în general, se celebrează împreună.[70]) Dar majoritatea credinţelor folclorice privind vârcoiacii au legătură cu transformarea individuală în carnasier. Anumite cazuri se pot explica prin supravieţuirea „iniţierilor spontane”; este vorba de un fenomen retardatar, un fel de redescoperire spontană a scenariilor rituale perimate său complet transformate. S-a remarcat, în mai multe rânduri, simetria între iniţierile *berserkir*-ilor şi transformarea în vârcolaci. [71] – Se poate conchide că un mare număr de legende şi credinţe populare privind vârcolacii[72]-se explică printr-un proces de folclorizare, adică prin proiectarea în lumea imaginară a ritualurilor concrete, fie şamanice, fie de iniţiere războinică.

Carnasieri, vânători, războinici

---

68 Cf. F. Kretschmar, op. cit., II, P. 257; cf. fig. p. 121, reprezentînd dansul lupului la tribul Kwakiutl.

69 Despre transformarea periodică în lup în Arcadia, cf. A. B. Cook, Zeus, I, pp. 71 şi urm. A se vedea şi M. Schuster, „Der Werwolf und die Hexen, Zwei Schauermärchen bei Petronius11 (Wiener Studien, 1930, XLVIII, pp. 149-178); W. Kroll, „Etwas vom Werwolf* (ibid., 1937, LV, pp. 168-172).

70 Cf. d. ex. Otto Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen, pp. 45 şi urm. şi passim; a se vedea şi Alexander Slawik, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen11 (Wiener Beiträge für Kulturgeschichte u. Linguistik, Viena, 1936, pp. 675-764), pp. 738 şi urm.

71 O. Höfler, op. cit., pp. 27 şi urm.; G. Dumézil, Mythes et dieux des Germains, Paris, 1939, pp. 83 şi urm.

72 Bibliografia vîrcolacii or este imensa; se va găsi esenţialul în W. Hertz, Der Werwolf, Stuttgart, 1862; W. Fischer, Dämonische Wesen, Vampir u. Werwolf in Geschicte u. Sage, Stuttgart, 1906; Montague Summers, The Werewolf Londra, 1933; F. Kretschmar, op. cit., II, pp. 184 şi urm.; R. Eisler, Man into Wolf pp. 146 – 47 (bibliografie).

Elementul de unitate al tuturor acestor credinţe este constituit de experienţa magico-religioasă a solidarităţii mistice cu lupul, oricare ar fi mijlocul utilizat pentru a o obţine: antropofagie, *furor heroicusy* iniţiere prin îmbrăcarea pieii, beţie ceremonială, jaf etc. Descoperirea unei asemenea solidarităţi cu fiara exemplară constituie o experienţă întotdeauna personală; numai o asemenea experienţă aduce schimbarea totală a comportamentului, transformarea unei fiinţe umane în carnasier. Dar experienţa a fost posibilă prin mitul de origine, altfel spus prin reactualizarea unui eveniment primordial care a avut loc la începutul Timpului, într-adevăr, Strămoşul mitic lycomorf, ca şi Fondatorul mitic al misterului iniţierii, sau Primul Şaman sau Primul Războinic au săvârşit anumite acţiuni decisive *în illo tempore*. Aceste acţiuni au devenit mai târziu modele paradigmatice de imitat. Reuşeşte să se transforme în lup cel care iese din el însuşi şi din timpul prezent devenind contemporanul evenimentului mitic.

Recuperarea rituală a Timpului originar este un comportament religios arhaic suficient de elucidat de cercetările recente pentru a ne putea dispensa de a mai insista. Considerate în această perspectivă, diferitele revalorificări religioase ale solidarităţii mistice între Lup şi războinic se pot explica şi ca expresii variate ale aceleiaşi experienţe fundamentale. Marea vânătoare, ca şi iniţierea sau războiul, sau invazia şi ocuparea unui teritoriu sunt activităţi urmărind modele mitice: *în illo tempore*, un carnasier supranatural le-a efectuat pentru prima oară. În consecinţă, devii un vânător renumit, un războinic redutabil, un cuceritor în măsura în care reactualizezi mitul, adică în măsura în care împărtăşeşti comportamentul carnasierului şi repeţi evenimentul primordial. Astfel că, deşi aparţin unor momente istorice diferite şi reprezintă expresii culturale independente, iese la iveală o analogie structurală între urmărirea colectivă a vânatului, război[73], invadarea unui teritoriu de către un grup de imigraţi şi comportamentul fugarilor şi al celor în *afara legii*. Toţi cei care efectuează una din aceste operaţii se comportă ca nişte lupi, pentru că dintr-un anumit punct de vedere şi pentru motive diferite ei sunt pe cale să „întemeieze o lume”. Altfel zis, imitând modelul mitic, ei speră să înceapă o existenţă paradigmatică, se vor elibera de slăbiciunea, de neputinţa sau de

73 Cf. Karl Meuli, „Ein altpersischer Kriegsbrauch” (în Westöstliche Abhandlungert. Festschrift Rudolf Tschudi, Wiesbaden, 1954, pp. 63-86‹), despre structum comuna a tehnicilor de vînătoare şi de război la iranieni şi la turco-mongoli.

nenorocul condiţiei umane.

În sud-estul european şi în regiunea mediteraneană, asemenea ideologii religioase arhaice au fost modificate şi în final înăbuşite de influenţele culturale orientale şi egeene, în epocă istorică nu se găsesc, în Grecia, în Italia şi în Peninsulă balcanică, decât fragmente mitologice şi anumite urme de ritualuri iniţiatice. Numele originar al dacilor trebuie să fie aşezat printre aceste relicve mutilate, alături de fragmente mai ilustre, că legenda lui Romulus şi Remus. Desigur, o parte din această moştenire a supravieţuit sub formă de obiceiuri populare şi creaţii folclorice, în aceste regiuni prin excelenţă conservatoare care sunt Balcanii şi Carpaţii, Nu ne gândim numai la credinţa în vârcolaci, ci şi la anumite obiceiuri şi, mai ales, la folclorul despre lupi, Sfântul Sava şi Sfântul Teodor în Iugoslavia, Sfântul Petru în România sunt consideraţi ca patroni ai lupilor, [74] – Este necesar un întreg studiu asupra ansamblului acestor obiceiuri şi credinţe arhaice supravieţuind în zona balcano-carpatică.

În încheierea acestor observaţii, să spunem un cuvânt despre ceea ce s-ar putea numi dimensiunea mitică a istoriei dacilor. Este semnificativ că singurul popor care a reuşit să-i învingă definitiv pe daci, care le-a ocupat şi colonizat ţara şi le-a impus limba a fost poporul român; un popor al cărui mit genealogic s-a constituit în jurul lui Romulus şi Remus, copiii Zeului-Lup Marte, alăptaţi şi crescuţi de lupoaica de pe Capitoliu. Rezultatul acestei cuceriri şi al acestei asimilări a fost naşterea poporului român, în perspectiva mitologică a istoriei, s-ar putea spune că acest popor s-a născut *sub semnul Lupului*, adică predestinat războaielor, invaziilor, şi emigrărilor. Lupul a apărut pentru a treia oară pe orizontul mitic al istoriei daco-romanilor şi a descendenţilor lor. Într-adevăr principatele române au fost întemeiate în urma marilor invazii ale lui Genghis-Han şi ale succesorilor săi. Or, mitul genealogic al genghis-hanizilor proclamă că strămoşul lor era un Lup cenuşiu care a coborât din Cer şi s-a unit cu o căprioară...

1959

74 Cf. Pia Laviosa Zambotti, op. cit,, p. 186 despre tradiţiile balcanice, A se vedea şi Octavian Buhociu, Le Folklore roumain de printemps (teză dactilografiata. Université de Paris, 1957), pp, 127 şi urm. etc.

CAPITOLUL II

ZALMOXIS

Herodot, IV, 94-96

Într-un pasaj celebru, Herodot ne comunică ceea ce a aflat el de la grecii din Hellespont şi de la Marea Neagră despre credinţele religioase ale geţilor, şi mai ales despre zeul lor Zalmoxis. Geţii, spune Herodot, „sunt cei mai viteji dintre traci şi cei mai drepţi” (IV, 93). „Ei se socot nemuritori”, şi iată în ce chip: „credinţa lor este că ei nu mor, ci că cel care piere se duce la Zalmoxis – divinitatea lor (daimon) – pe care unii îl cred acelaşi cu Gebeleizis” (ĪV, 94; trad. rom. Adelina Piatkovski şi Felicia Vanţ-Ştef). Apoi Herodot descrie două ritualuri consacrate lui Zalmoxis: sacrificiul sângeros al unui mesager, efectuat la fiecare patru ani, şi tragerea cu arcul în timpul furtunilor. Ne vom ocupa de aceste ritualuri mai târziu. Pentru moment să citim ce aflase Herodot de la informatorii lui.

„După câte am aflat de la elenii care locuiesc în Hellespont şi în Pont, acest Zalmoxis, fiind om (ca toţi oamenii), ar fi trăit în robie la Samos ca sclav al lui Pitagora, fiul lui Mnesarchos. Apoi, câştigându-şi libertatea, ar fi dobândit avuţie multă şi, dobândind avere, s-a întors bogat printre ai lui. Cum tracii duceau o viaţă de sărăcie cruntă şi erau lipsiţi de învăţături Zalmoxis acesta, care cunoscuse felul de viaţă ionian şi moravuri mai alese decât cele din Tracia, ca unul ce trăise printre eleni şi mai ales alături de omul cel mai înţelept al Elladei, lângă Pitagora, a pus să i se clădească O sală de primire unde-i găzduia şi-i ospăta pe cetăţenii de frunte; în timpul ospeţelor îi învăţa că nici el, nici oaspeţii lui şi nici urmaşii acestora în veac nu vor muri, ci se vor muta numai într-un loc unde, trăind de-a pururea, vor avea parte de toate bunătăţile, în tot timpul când îşi ospăta oaspeţii şi le cuvânta astfel, pusese să i se facă o locuinţă sub pământ. Când locuinţa îi fu gata, se făcu nevăzut din mijlocul tracilor, coborând în adâncul încăperilor subpământene, unde stătu ascuns vreme de trei ani. Tracii fură cuprinşi de părere de rău după el şi-l jeluiră ca pe un mort. În al patrulea an se ivi însă iarăşi 111 faţa tracilor şi aşa îi făcu Zalmoxis să creadă în toate spusele lui. Iată ce povestesc elenii c-ar fi făcut el,

Cât despre mine, nici nu pun la îndoială, nici nu cred pe deplin câte se spun despre el şi locuinţa lui de sub pămiht; de altfel, socot că acest Zalmoxis a trăit cu multă vreme mai înaintea lui Pitagora. Fie că Zalmoxis n-a fost decât un om, fie c-o fi fost într-adevăr vreun zeu de prin părţile Geţiei, îl las cu bine" (IV, 95-96, trad. rom. Adelina Piatkovski şi Felicia Vanţ-Ştef.)

Cum era şi firesc, acest text a făcut o mare impresie în lumea antică, de la contemporanii lui Herodot până la ultimii neo-pitagoricieni şi neo-platonicieni. A fost îndelung comentat şi interpretat de erudiţi şi continuă să fie şi în zilele noastre. Anumite interpretări ne vor reţine atenţia mai departe. [75] – Pentru moment să distingem principalele elemente: a) informatorii lui Herodot insistă înainte de toate asupra faptului că Zalmoxis a fost sclavul lui Pitagora şi că devenind liber apoi el s-a străduit să introducă printre geţi civilizaţia greacă şi învăţăturile maestrului său; b) esenţialul doctrinei „pitagoreice" a lui Zalmoxis era ideea imortalităţii, sau mai precis a unei post-existenţe fericite; e) Zalmoxis explica această doctrină cu ocazia banchetelor pe care le oferea cetăţenilor de elită, într-un *andreon* construit în acest scop; d) în acest timp el şi-a construit o locuinţă subterană în care s-a ascuns timp de trei ani; considerându-l mort, geţii îl plânseră, dar a reapărut în al patrulea an demonstrând astfel convingător adevărul învăţăturii sale. Herodot îşi încheie istoria lui fără să se pronunţe asupra realităţii locuinţei subterane şi fără să decidă dacă Zalmoxis a fost un om[76]-sau o fiinţă divină, dar opinând că, după

75 Bibliografia pînă în 1936 a fost înregistrată de G. Kazarow, „Thrakische Religion", în Pauly-Wissowa, Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft, VI, AI, zweite Reihe, XI Halbband Stuttgart, 1936, spec. col. 548 şi urm. A se vedea şi Cari Clemen, „Zalmoxis" (Zalmoxis, Revue des études religieuses, II, Bucureşti, 1939, pp. 53-62); Jean Coman, „Zalmoxis. Un grand pn> blême gète" (ibid., pp. 79-110); 1.1. Russu, „Religia Geto-dacilor. Zei, credinţe, practici religioase" (Anuarul Institutului de Studii Clasice, V, Cluj, 1947, pp. 61-137), spec. pp. 84 – 102 (pp. 66-74, bibliografie, utilă mai ales pentru lucrările apărute în româneşte; id. „Zalmoxis", Real-Encyclopaedie, zweite Reihe, XVIII (1967), col. 2302-2305; Friedrich Pfister, „Zalmoxis" (Studies presented to D. M. Robinson, Edited by George Mylonas and Doris Raymond, Washington University, Saint-Louis, Missouri, vol. II, 1953, pp. 1112-1123). Ar fi inutil să consemnăm aici bogata bibliografie despre protoistoria şi istoria Daciei. Sa amintim numai câteva lucrări indispensabile: Vasile Pârvan, Getica, Bucureşti, 1926; id. Dacia. An Outline of the Early Civilization of the Carpatho-Danubian countries (Cambridge, 1928; a se vedea şi traducerea românească a lui Radu Vulpe, ed. a IV-a, Bucureşti, 1967, cu importante adaosuri şi bibliografii critice ale traducătorului, pp. 159-216); Istoria României, vol. I (Bucureşti, 1961): D. Berciu şi D. M. Pippidi, Din istoria Dobrogeil: Geţi şi Greci la Dunărea-de-jos din cele mai vechi timpuri pînă la cucerirea romană, Bucureşti, 1965; Hadrian Daicoviciu, Dacii, Bucureşti, 1965; R. Vulpe, Aşezări getice în Muntenia, Bucureşti, 1966; C Poghirc, Thraco-dacica, Bucureşti, 1976; M. Eliade, Histoire des Croyances et des Idées religieuses, II, Paris, p. 447 (bibliografie critică). Să mai amintim că Herodot ne informează numai asupra geţilor şi triburilor învecinate (teryzii şi crobyzii) din zona pontică. Abia mai tîrziu, în timpul Imperiului roman, autorii încep să se intereseze de dacii locuind în arcul carpatic.

76 Realitatea istorica a unui personaj care se dădea drept Zalmoxis, care a fost discipolul lui

el, personajul get trăise cu mult înaintea lui Pitagora.

Cu excepţia unui singur detaliu care pare de neînţeles, şi anume lamentaţiile geţilor după dispariţia lui Zalmoxis (căci ne întrebăm cum au ajuns la concluzia *morţii* lui Zalmoxis dacă nu i-au găsit corpul?), istoria este coerentă; grecii din Hellespont, sau Herodot însuşi, au integrat ceea ce aflaseră despre Zalmoxis, despre doctrină şi cultul lui, într-un orizont spiritual de structură pitagoreică. Că grecii din Hellespont sau Herodot însuşi au procedat în felul acesta din motive de patriotism (cum se putea concepe o asemenea doctrină descoperită de barbari?), nu interesează. Important e că grecii au fost frapaţi de similaritatea între Pitagora şi Zalmoxis. Or, aceasta este deajuns pentru a ne informa despre tipul de doctrină şi de practică religioasă specifice cultului lui Zalmoxis. Într-adevăr, *interpretatio graeca* permitea un număr destul de mare de omologări cu zeii sau eroii greci. Faptul că Pitagora a fost desemnat ca sursă a învăţăturii religioase a lui Zalmoxis demonstrează că acest cult al zeului get presupunea credinţa în nemurirea sufletului şi anumite rituri de tip iniţiatic.

Dincolo de raţionalismul şi evhemerismul lui Herodot sau al informatorilor săi, se întrezăreşte caracterul mistic al cultului. Este poate motivul pentru care Herodot ezită să dea detalii (dacă – ceea ce nu este sigur – informatorii i le dăduseră): discreţia sa în legătură cu Misterele este foarte cunoscută. Dar Herodot recunoaşte că el nu crede în povestea lui Zalmoxis sclav al lui Pitagora, şi că dimpotrivă el este convins de anterioritatea *daimortului* get – şi acest detaliu este important.

„Locuinţa subterană”

Andreonul pe care Zalmoxis şi l-a construit şi în care îi primea pe cetăţenii importanţi ca să discute despre! Mortalitate aminteşte totodată de sala în care Pitagora predica la Crotona[77]-şi de camerele în care aveau loc banchetele rituale ale asociaţiilor religioase secrete. Asemenea scene de banchete rituale sunt din abundenţă atestate mai târziu de monumentele

Pitagora, şi care s-a străduit sa introducă „politica pitagoreică” în Dacia, e susţinută de Edwin L. Minar Jrš, Earîy Pythagorean Politics in Practice and Theory, Baltimore, 1942, pp. 6 şi urm. Ipoteza nu se impune.

77 Pierre Boyancé, Le culte des Muses chez les philosophes grecs, Paris, 1937, p. 134, vede în mesele luate în comun de Zalmoxis şi invitaţii săi cea mai veche dovada asupra mesei cultuale la pitagoreici.

aflate în Tracia şi în spaţiul danubian. [78] – Cât despre locuinţa subterană, dacă nu este vorba de o interpolare a lui Herodot, care îşi amintea o legendă în legătură cu Pitagora[79]-pe care o vom discuta imediat, este clar că funcţia sa n-a fost înţeleasă. Într-adevăr, într-o povestire satirică a lui Hermip, care ne-a fost transmisă într-o formă imperfectă[80], Pitagora se retrage timp de şapte ani (durata de şapte ani este indicată de Tertullian) într-o ascunzătoare subterană. Conform sfaturilor sale, mama să scrie o scrisoare pe care el o învaţă pe de rost înainte de a o sigila. Când reapare, asemenea unui mort care revine din Hades, Pitagora se duce în adunarea poporului şi se declară capabil să citească textul fără să rupă sigiliul. În urma acestui miracol, crotoniaţii sunt convinşi de coborârea lui în Infern şi cred tot ceea ce povesteşte el despre soarta rudelor şi prietenilor lor. Dar supravieţuirea sufletului nu este pentru Pitagora decât consecinţa doctrinei metempsihozei, şi această doctrină se străduieşte el s-o impună.

Începând cu Ronde, savanţii au recunoscut sursa acestei parodii în istoria lui Herodot despre ascunzătoarea lui Zalmoxis. [81] – Dar se poate ca Hermip să fi utilizat şi alte surse. [82] – Se ştie de altfel că Iamblicos în a sa *Viaţă a lui Pitagora* repetă aceeaşi istorie dar adăugind detalii care nu se găsesc la

---

78 Se va găsi documentaţia în articolul lui G. Kazarow, Real-Encyclopaedie, VI A, 548 şi urm.; a se vedea şi M. P. Nilson, Geschichte der griechischen Religion, I (ed. a II-a, München, 1955) pp. 172 şi urm.; S. Eitrem, în Real-Encyclopaedie, VIU, 114 şi urm.; Gh. Pintea, Anuarul Institutului de Studii Clasice, Cluj, II, 1935, p. 229, n. 1, dă lista monumentelor găsite în Dobrogea; a se vedea şi R" Vulpe, Histoire ancienne de la Dobroudja, Bucureşti, 1938, p. 220 şi fig. 61.

79 Walter Burkert (Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaus und Platon, Nürnberg, 1962, pp, 139 şi urm.) se întreabă daca „locuinţa subterană" nu se datorează unei influenţe a tradiţiei pitagoreice. Căci, după cum vom vedea, Strabon (VII, 297 şi urm.) nu vorbeşte de o locuinţa subterană, ci de o grotă a muntelui Kogainon. Oricum ar fi, simbolic şi ritual ascunzătoarea subterană este echivalentă cu peştera, şi una şi cealaltă semnifică „cealaltă lume". A se vedea şi V. Aly, Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen, Göttingen, 1921, pp. 129 şi urm.

80 Pe scurt îh Diogenes Laertios, VIII^ 41, şi în Tertullian, De anima, 28, şi scoliastul Electrei, v. 62 – texte reproduse de Isidore Lévy, Recherches sur les sources de la légende de Pythagore, Paris, 1926, pp. 37-38, A se vedea discuţia acestei teme în L Lévy, La légende de Pythagore en Grèce et en Palestine, Paris, 1927, pp. 129 şi urm.

81 ' Erwin Rohde, „Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras" (Rheinisches Museum, 26, 1871, pp. 554-576), p. 557; Armand Delatte, La vie de Pythagore de Diogène Laërce, Bruxelles, 1922, p. 245; I. Lévy, La légende de Pythagore, p. 133.

82 într-adevăr, cel puţin trei elemente nu sînt atestate la Herodot: tema scrisorii, detaliul precizînd că Pitagora reapare sub un aspect scheletic, dar mai ales prezenţa mamei. Se poate ca acest ultim motiv să reprezinte o raţionalizare a Marii Mame chtoniene; cf. Burkert, Weisheit und Wissenschaft, p. 139. La Metapont, oraş în care se credea că a murit Pitagora, casa sa a fost transformată într-un sanctuar al Demetrei; cf. Boyance, Le culte des Muses, p. 234.

Herodot.[83] Oricum ar fi, povestirea raţionalistă a lui Herodot, ca şi parodiile transmise de Hermip şi sursele sale ignoră sau denaturează voit semnificaţia religioasă a faptelor pe care le comunică. Retragerea într-o ascunzătoare sau coborârea într-o cameră subterană sunt echivalente ritual şi simbolic cu o *katabasisy* cu un *descensus ad inferos* întreprins în vederea unei iniţieri. Asemenea coborâri sunt atestate în biografiile mai mult sau mai puţin legendare ale lui Pitagora. [84] – După Porphirios (*Vita Pyth*. 16-17), Pitagora a fost iniţiat în Creta în Misterele lui Zeus în felul următor: a fost purificat de iniţiaţii lui Dactylus Morgetul cu ajutorul unei pietre de meteorit, a petrecut noaptea învăluit într-o blană de oaie neagră şi a coborât în peştera Idei unde a rămas 27 de zile, Diogenes Laertios (Vin, 3) adaugă că el a coborât în peşteră în compania lui Epimenide, purificatorul prin excelenţă. [85] În sfârşit, în povestirea *Abaris*, din care numai câteva fragmente ni s-au păstrat, Pitagora coboară în infern însoţit de un călăuz supranatural.[86]

Aceste legende, deşi târzii, ne ajută să sesizăm sensul iniţial al locuinţei subterane a lui Zalmoxis. *Este vorba de un ritual iniţiatic*. Aceasta nu implică cu necesitate că Zalmoxis era o divinitate chtoniană (a se vedea mai departe p. 50). A coborî în Infern înseamnă a cunoaşte „moartea iniţiatică”, experienţă susceptibilă de a întemeia un nou mod de existenţă. „Dispariţia” (ocultarea) şi „reapariţia” (epifania) unei fiinţe divine sau semi-divine (rege mesianic, profet, mag, legislator) este un scenariu mitico-ritual destul de frecvent în lumea

---

83 J. S. Morisson, „Pythagoras of Samos” (Classical Quarterly, 50, 1956, pp. 135-156), pp. 140-141.

84 Sursele privind coborîrile lui Pitagora au fost grupate şi discutate de Paul Corssen, „Zum Abaris des Heraklides Ponticus” (Rheinisches Museum, 67, 1912, pp. 20-47), pp. 42 şi urm.; cf. A. Dieterich, Nekyia (ed. a II-a, Leipzig, Berlin), pp. 130 şi urm.; M. P. Nilsson, op. cit., I, pp. 664. A se vedea acum Burkert, op. cit., pp. 136 şi urm.

85 Dupa acest model elaborează Philostrate, Vita Apollonii, VUI, 19, coborîrea lui Apollonius din Tyana în grota de la Trophonios, unde ar fi rămas şapte zile. Cînd acesta întreabă care este Filozofia cea mai perfectă, oracolul îi prezintă o doctrină similară cu cea predicată de Pitagora.

86 Cf. I. Lévy, La légende de Pythagore, pp. 79 şi urm.; cf. şi 46 şi urm., 84 şi urm. Este important de adăugat ca cercetările recente despre Pitagora şi pitagoreism sînt susceptibile sa clarifice, cu toate ca indirect, subiectul nostru. Pe de o parte dispunem acum de ediţii mai bune de texte şi de riguroase analize textuale; cf., de exemplu, Maria Timpanaro Cardini, Pitagorici: Testimonianze e Frammenti, 3 vol., Firenze, 1958-1964; Holger Thesleff, An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period (Acta Academiaea Aboensis, Humaniora XXIV, 3, Abo 1961). Pe de alta parte, cercetătorii sînt tot mai mult dispuşi sa valorifice anumite mărturii ale antichităţii tîrzii, neglijate sau subestimate pînă în prezent. Una din consecinţele acestei noi metodologii interesează direct şi personajul Pitagora: nu se mai separa Pitagora „ştiinţificul” de Pitagora „misticul”. în afară de articolul lui Morisson şi cartea lui Burkert, deja citate, a se vedea şi C. J. de Vogel, Pythagoras and Early Pythagoreanism, Assen, 1966 şi W. K. C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, vol. I, Cambridge, 1962, pp. 146-181.

mediteraneană şi asiatică. Minos, fiul lui Zeus, modelul exemplar al legislatorului antic, se retrăgea la fiecare nouă ani în munţi, în peştera lui Zeus şi de acolo revenea aducând table de legi (Strabon, X, 4, 8; XVI, 2, 38). Dionysos mai ales se caracterizează prin epifaniile şi dispariţiile sale periodice, prin „moartea" şi „renaşterea" sa, în care se mai pot descifra raporturile cu ritmul vegetaţiei şi, în general, cu ciclul etem, viaţă, moarte şi renaştere. Dar în epocă istorică, această solidaritate între ritmurile cosmice şi prezenţa, precedată şi urmată de absenţa Fiinţelor supranaturale, nu mai era evidentă.

Grote rituale: *ocultaţie şi epifanii*

Un scenariu mitico-ritual poate fi descifrat în numeroase tradiţii referitoare la epifania periodică a unui zeu sau la întronarea unui rege cosmocrat de tip mesianic, sau, în sfârşit, la apariţia unui profet. Acest scenariu a supravieţuit destul de târziu în mediile iraniene şi asiatice. După o legendă, Mani anunţă că va urca la Cer unde va rămâne un an, şi ca urmare, se retrage într-o peşteră.[87] Bâhâfarid, care a trăit în secolul al VIII-lea, îşi construieşte un templu şi, convingându-şi soţia că el e pe moarte, se lasă închis înăuntru. Apare după un an declarând că a fost în Cer unde Dumnezeu i-a arătat Cerul şi Infernul şi l-a făcut purtătorul unei revelaţii. [88] – G. Widengren a studiat la timpul potrivit acest motiv, amintind între altele tradiţia transmisă de Al-Bârûni: în ajunul întronării sale, regele part se retrage într-o grotă şi supuşii săi se apropie şi-l venerează ca pe un nou-născut, cu alte cuvinte, ca pe un copil de origine supranaturală.[89] Tradiţiile armeniene vorbesc de o peşteră în care se închidea Meher (i.e. Mihr, Mithra) şi de unde ieşea o dată pe an. Într-adevăr, noul rege este Mithra, reîncarnat, născut din nou.[90]

Această temă iraniană se regăseşte în legendele creştine ale naşterii în

87 Mirxond, Histoire des Sassanides, Paris, 1843, p. 189; a se vedea comentaxiul lui G. Widengren, Muhammad, the Apostie ofGod, and his Ascension, Uppsala, 1955, pp. 83 şi urm.; id. Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit, Köln şi Oplanden, 1960, p. 64.

88 Cf. textele citate de Widengren, Muhammad the Apostie of Godt p. 82; Iranisch-semitische Kulturbegegnung, pp. 63-64,

89 Al-Bîrûni, India (trad. Sachau), II, p. 10; G. Widengren, Iranisch-semitische Kulturbegegnung, p. 62.

90 Cf. Geo Widengren, Iranisch-semitische, p. 65; id, Les religions de l'Iran (trad. franceza, Paris, Payot, 1968), p. 269, A se vedea şi alte exemple în Sven S. Hartman, Gayômart, Étude sur le syncrétisme dans l'ancien Iran, Uppsala, 1953, p. 60, n. 2, p. 180 şi n. 6. Vezi şi Dya Gerschewitch în Mithraic S rudie s, Manchester, 1971,1, pp. 85 şi urm.; II, pp. 356 şi urm.; Mircea Eliade, Histoire des Croyances, II, pp. 485 şi urm.

grota de la Bethleem plină de lumină. După autorul anonim al lucrării *Opus imperfectum în Matthaeum*, Regii Magi urcau în fiecare an Muntele Victoriilor, unde se afla o grotă cu izvoare şi arbori, aşteptând apariţia Stelei. Ea le apare în cele din urmă sub forma unui copilaş care le spune să meargă în Iudeea. *Cronică* de la *Zuqnân* al cărei prototip – ca de altfel şi *Opus imperfectum* – trebuie să fie anterior secolului al VI-lea dezvoltă această legendă: Cei doisprezece „Regi-înţelepţiu urcă în fiecare lună Muntele şi intră în Peştera Comorilor. Într-o zi ei zăresc o coloană de lumină inefabilă deasupra căreia o Stea străluceşte mai puternic decât razã mai multor sori. Steaua pătrunde în Peştera Comorilor şi o voce îi invită pe regi să intre. Pătrunzând *în* grotă Regii sunt orbiţi de lumină şi îngenunchează. Dar lumina se concentrează şi după puţin timp li se arată sub forma unui omuleţ umil care îi vesteşte că el a fost trimis de Tatăl celest. Îi sfătuieşte să meargă în Galileea.[91]

Recunoaştem aici marele mit sincretist, puternic iranizat, al Cosmocratului-Mântuitor. Cum am mai arătat şi în alt loc[92], anumite elemente sunt arhaice şi preced cultul lui Mithra şi sincretismul irano-semit. Importanţa pe care o ia tema luminii supranaturale nu trebuie să ne facă să neglijăm simbolismul fundamental al scenariului. Aici, ca şi în exemplele citate mai sus, grota din vârful muntelui semnifică locul prin excelenţă al epifaniei divine, locul unde, după o perioadă de ocultaţie, îşi fac apariţia un zeu salvator, un profet sau un cosmocrat.

Or, grota reprezintă cealaltă lume şi de asemenea întregul Univers. Nu valorificarea imediată, „naturală”, a grotei ca loc tenebros şi deci subteran este cea care ne permite să sesizăm simbolismul şi funcţia sa religioasă, cât experienţa suscitată de pătrunderea într-un spaţiu sacru şi, în cele din urmă, „total”, adică *constituind o lume-în-sine*. Grota rituală imită câteodată cerul nocturn. [93] – Cu alte cuvinte ea este o *imago mundi*, un univers în miniatură. [94] – A locui într-o peşteră nu implică cu necesitate o coborâre printre umbre, cât a trăi în altă lume, mai vastă, mai complexă pentru că încorporează multiple moduri de existenţă (zei, demoni, sufletele morţilor etc.), şi deci e plină de bogăţii şi nenumărate virtualităţi (cf. miturile desacralizate ale grotelor cu

91 A se vedea izvoarele şi bibliografia în Mircea Eliade, Mephistophélès et VAndrogyne, Paris, 1962, pp. 61-63.
92 Cf. Mephistophélès et VAndrogyne, pp. 63-64.
93 A se vedea A. B. Cook, Zeus, II, 2, Cambridge, 1925, p. 1150; III, 2 (1940), p. 1187.
94 Cf. F. K. Dörner şi Th. GoeLL, Arsameia am Nymphaios, Berlin, 1963, pp. 129-145.

comori etc.). Numai datorită interpretării „naturiste” a savanţilor din secolul al XIX-lea, care reduceau simbolismele religioase la expresiile lor concrete, fizice, s-a limitat semnificaţia cosmică a grotelor şi a locuinţelor cultuale subterane la o singură valoare, şi anume de locuinţă a morţilor şi sursă a fertilităţii telurice.[95]

Zalmoxis şi „imortalizarea”

Dacă încercăm să înţelegem tradiţia transmisă de Herodot prin ea însăşi fără să ne întrebăm asupra originii sau autenticităţii sale, personajul Zalmoxis poate fi descris după cum urmează: a) el este un *Daimon* sau un *theos* care „revelează” o doctrină escatologică şi „întemeiază” un cult iniţiatic de care depinde regimul ontologic al existenţei post-mortem; b) cu alte cuvinte, Zalmoxis nu este o fiinţă supranaturală de tip cosmic sau instituţional, considerat *a se afla* acolo de la începutul tradiţiei, ca alţi zei traci de care vorbeşte Herodot, „Ares”, „Dionysos”, „Artemis” sau „Hera”; Zalmoxis îşi face apariţia într-o istorie religioasă care îl precede, el inaugurează o nouă epocă de tip escatologic; e) „revelaţia” pe care el o aduce geţilor este comunicată prin intermediul unui scenariu mitico-ritual foarte cunoscut al „morţii” (ocultarea) şi al „reîntoarcerii pe pământ” (epifania), scenariu folosit de personaje diverse urmărind întemeierea unei noi ere sau instaurarea unui cult escatologic; d) ideea centrală a mesajului lui Zalmoxis se referă la supravieţuirea sau imortalitatea sufletului; e) dar pentru că reîntoarcerea lui Zalmoxis în carne şi oase nu constituie „o probă” a „imortalităţii” sufletului, acest episod pare să reflecte un ritual care ne este necunoscut.

Credinţa în imortalitatea sufletului n-a încetat să-i intrige pe grecii din secolul al V-lea. Herodot nu găsea formulă mai spectaculoasă de introducere decât prezentându-i pe geţi ca pe cei „care cred în nemurirea lor” (*gétas tous áthanatizontas*v IV, 93), „căci credinţa lor e că ei nu mor şi că cel care piere se duce la Zalmoxis” (IV, 94). În *Charmides*, dialog scris probabil cu vreo treizeci de ani după Herodot, Socrate vorbeşte de un medic trac pe care-l întâlnise,

---

95 F. B. J. Kuiper, insistînd asupra aspectului ei „infernal” a văzut bine structura cosmică a lumii de dincolo indo-iraniene; cf. ,,Remarks on «The Avestan Hymn to Mithra»„ (Indo-Iranian Journal, V, 1961, pp, 36-60), pp. 58-59.

_ Cf. I. M. Linforth, „O/ athanatizontes, Herodotus IV, 93-96” (Classical Philology, XIII, 1918, pp. 23-33).

„unul din acei doctori ai regelui trac Zalmoxis despre care se zice că stăpâneşte meşteşugul de a te face nemuritor" (156d). Într-adevăr, verbul *athanatizein* (cf. Herodot V, 4) nu înseamnă „a se crede nemuritori" ci „a se face nemuritori".[22] Sensul acestei „imortalizări" este indicat în istoria transmisă de Herodot: când Zalmoxis se întreţinea cu invitaţii săi („cetăţenii de frunte"), „el îi învăţa că nici el, nici oaspeţii lui şi nici urmaşii acestora în veac nu vor muri, ci se vor muta numai într-un loc unde trăind de-a pururi vor avea parte de toate bunătăţile" (IV, 95). Cu alte cuvinte această postexistenţă fericită nu era deloc generală, ci se obţinea prin intermediul unei iniţieri, ceea ce apropie cultul instaurat de Zalmoxis de Misterele greceşti şi elenistice. Hellanikos, care era mai vârstnic decât Herodot, dar care urmează povestirea sa, descriind ritul lui Zalmoxis îl numeşte pe bună dreptate „teletďv subliniindu-i caracterul iniţiatic.[96]

Hellanikos se referă între altele la teryzi şi la crobyzi, două triburi trace vecine cu geţii în zona pontică; şi ei credeau că nu vor muri şi că morţii se duc la Zalmoxis. Totuşi şederea pe lângă zeu nu este definitivă pentru că „se consideră că morţii vor reveni". Iată pentru ce la moartea cuiva „ei se bucură la gândul că defunctul va reveni"[97]. Într-adevăr, ei aduc ofrande şi se distrează pentru că „mortul să se întoarcă"[98].

Informaţia cu privire la întoarcerea morţilor nu se găseşte decât la Photios, Suidas şi Pomponius Mela (II, 2, 18). După părerea acestuia din urmă, existau la traci trei credinţe privind post-existenţa sufletului, prima despre care vorbeşte este chiar întoarcerea morţilor: *alii* (printre traci) *redituras putant animas obeuntium*. Conform unei alte păreri, sufletele nu vor mai reveni, totuşi ele nu se sting ci încep o existenţă fericită (*etsi non redeant*, *non exting ui tarnen*, *şed ad beatiora transir e*). În sfârşit, o a treia credinţă seamănă mai degrabă cu o filosofie pesimistă decât cu o escatologie populară: sufletele mor, dar este preferabil să mori, decât să trăieşti (*emori quidem*, *şed id melius esse quam vivere*).

După cum se vede puţin numeroasele informaţii de care dispunem, în afara lui Herodot, complică şi mai mult problema. Să încercăm mai întâi să

---

96 F. Jacoby, Fragmente der griechischen Historiker (1923 şi urm.), frg. 73. împăratul Iulian repetă aceeaşi tradiţie: geţii sînt convinşi ca nu vor muri şi ca se vor duce la Zalmoxis (De Caes.y 327, D).

97 Cf. J. Coman, „Zalmoxis", p. 108.

98 Suidas, s. v. Zalmoxis,

înţelegem ce-ar putea să semnifice „întoarcerea morţilor” despre care vorbesc Photios, Suidas şi Pomponius Mela. În niciun caz această afirmaţie nu implică metempsihoză, cum s-a susţinut uneori[99], cu toate că o aluzie a lui Euripide face probabilă credinţa în reîncarnare la traci[100]. Se poate ca informaţiile, de altfel târzii, relative la „întoarcerea morţilor” să fie rezultatul unei interpretări confuze a textului lui Herodot: geţii au crezut în „imortalitatea sufletului” convinşi de Zalmoxis, caie a apărut din nou după patru ani; în consecinţă se duc la Zalmoxis pentru un timp şi apoi se reîntorc pe pământ. O altă interpretare posibilă ar fi un ritual funerar vizând reîntoarcerea periodică a morţilor. Ritualuri asemănătoare sunt atestate atât în spaţiul mediteranean, grec şi balcanic, cât şi prin alte locuri (la germani, la fânougrieni etc.). Indicaţia că teryzii şi crobyzii fac sacrificii şi se distrează „pentru că mortul să se întoarcă” aminteşte un mare număr de obiceiuri similare dintre care cel mai spectacular este atestat la ceremuşi, [101] – S-ar mai putea întâmpla să fie vorba şi de o inovaţie mai recentă, urmare a influenţelor iraniene şi germanice, destul de puternice *în* timpul lui Decebal.[102]

Dar oricare ar fi interpretarea, tema „întoarcerii morţilor” n-are nimic de-a face cu ceea ce Herodot comunică despre învăţătura lui Zalmoxis şi cu ceea ce grecii aflaseră din secolul al V-lea despre credinţele geţilor. Ceea ce-i interesa pe greci era că Zalmoxis conferea „imortalitatea” şi că după moarte adepţii săi mergeu să-l întâlnească „într-un loc unde se bucurau de toate bunătăţile”. Herodot nu spune că „sufletul” separat de corp va merge să-l întâlnească pe Zalmoxis după moarte. Dacă el n-ar mai fi adăugat alte informaţii despre cultul lui Zalmoxis, am fi putut interpreta textul lui Herodot în perspectiva doctrinei homerice: imortalitatea este inaccesibilă oamenilor; cele câteva fiinţe ne-divine care au scăpat de moarte (Achile, Menelaos etc.) au fost miraculos transportate în regiuni îndepărtate şi fabuloase (Insulele Fericiţilor etc.) unde ei continuă *să trăiască*, adică se bucură de o existenţă încarnată. S-

99 Erwin Rohde, Psyche, ed. a IV-a, Tübingen, 1907, II, p. 31.

100 Rohde, ibid. Herbert S. Long, A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato, Princeton, 1948, p. 8, respinge pe drept cuvînt interpretarea lui Rohde: Zalmoxis nu putea predica metempsihoză pentru ca nu apărea sub altă foimă. O opinie similara este susţinută de J. A. Philip, Pythagoras and Early Pythagoreanism, University of Toronto Press, 1966, p. 153. A se vedea şi A. Cameron, The Pythagorean Background of the Theory of Recollection, Menasha, Wisconsin, 1938, pp. 13 şi urm.

101 Cf, Uno Kolmberg, Die Religion der Tcheremissen (FFC, No. 61, Porvoo, 1926), pp. 27 şi urm.

102 A se vedea cîteva indicaţii bibliografice la Joseph Wiesner, Die Thraker, Stuttgart, 1936, p. 225, n. 53.

ar fi putut spune acelaşi lucru şi despre iniţiaţii în *teletai* ai lui Zalmoxis: ei nu mureau, nu cunoşteau separarea sufletului de corp, ci îl întâlneau pe Zalmoxis într-un tărâm paradisiac.

Dar Herodot relatează de asemenea (IV, 94) ritualul propriu lui Zalmoxis; trimiterea la fiecare patru ani a unui mesager. Cel pe care soarta îl desemnează este aruncat în aer şi, căzând, este străpuns de vârfurile suliţelor. Este evident deci că sufletul mesagerului se îndreaptă spre Zalmoxis. Să lăsăm pentru moment la o parte coexistenţa unui asemenea sacrificiu uman sângeros cu iniţierea religioasă care conferă „! Mortalitate”. Ceea ce pare sigur este că pentru geţi, ca şi pentru iniţiaţii Misterelor Eleusine sau pentru „orfici”, post-existenţa preafericită începe *după moarte*: numai „sufletul”, principiul spiritual, îl întâlneşte pe Zalmoxis.

Dar tocmai această autonomie a sufletului şi de asemenea câteva fenomene paranormale (extazul, transa cataleptică etc.) invocate ca probă a transmigrării, adică a „! Mortalităţii” sufletului, îi uimeau şi-i pasionau pe greci. Şi pentru că Zalmoxis era direct implicat, va fi util să examinăm mai de aproape o anumită mitologie, puternic istoricizată, în relaţie cu extazul, moartea şi peregrinările sufletului.

Extatici şi taumaturgi

Strabon (VII, 67) îl citează pe Zalmoxis la un loc cu Amphiaraos, Trophonius, Orfeu şi Musaios, adică cu personaje renumite prin prestigiul lor mantie şi taumaturgic şi prin experienţele lor extatice. [103] – Amphiaraos era un erou teban pe care l-a înghiţit pământul: Zeus l-a făcut nemuritor.[104] Trophonius era cunoscut mai ales prin oracolul său, din Lebadeia, despre care Pausanias (IX, 39) ne-a lăsat o celebră descriere. [105] – Experienţele extatice de tip „şamanic” ale lui Orfeu sunt bine cunoscute: el coboară în Infern pentru a readuce sufletul Euridicei; e vraci şi muzician, farmecă şi stăpâneşte animalele; capul său tăiat de bacante şi aruncat în Hebros, pluteşte cântând până la

---

103 A se vedea şi Rohde, Psyche, I, ρ, 121, n. 1.

104 Cf. Euripide, Rugătoarele, 925 şi urm.; Sofocle, Electra, 833; Pausanias (IX, 8, 3). A se vedea şi Angelo Breiich, Gli Eroi Greci, Roma, 1958, s. v.; Jack Lindsay, The Clashing Rocks' Londra, 1965, pp. 154 şi urm.

105 n Miturile lui Trophonius sînt variate şi aparent contradictorii. A. Brelich a încercat strălucit sa le găsească o structura inteligibila (op. cit., pp. 46 şi urm.). A se vedea şi Marcel Detienne, Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, Paris, 1967, pp. 45 şi urm.

Lesbos. El serveşte apoi de oracol ca şi capul lui Mimir, ca şi craniile şamanilor yukaghiri. [106] – Cât despre cântăreţul mitic Musaios, Platon aminteşte istoria după care, împreună cu fiul său, a fost călăuzit de zei în Hades: acolo ei îl văd pe cei virtuoşi încoronaţi şi alungiţi pe paturile lor, distrându-se şi bând vin – imagine de beatitudine vulgară pe care Platon o comentează cu ironie: „Ceea ce presupune că, după ei, nu există o remuneraţie mai frumoasă a virtuţii decât o eternă beţie!" (*Republică*, II, 363 c-d).

Pe de altă parte, din antichitate, Pitagora – „modelul" lui Zalmoxis – era pus în legătură cu figuri ca Aristeas, Abaris, Epimenide, Phormion, Empedocle.[107] Vom măsura mai departe interesul unei asemenea clasificări. Pentru moment, să amintim că Ronde apropia cultul lui Zalmoxis de cel al lui Dionysos, subliniind caracterul trac al entuziasmului şi al credinţei în imortalitäte. [108] – O jumătate de secol după apariţia cărţii *Psyche*, Karl Meuli interpreta într-un studiu celebru legendele lui Aristeas şi ale lui Abaris ca reflectând experienţe şamanice specifice sciţilor din nordul Mării Negre. [109] – Eminentul savant elveţian îl consideră pe Zalmoxis asemănător lui Abaris, adică un şaman sau imaginea mitică a unui şaman.[37] W. K. C. Guthrie şi E. R. Dodds au reluat şi elaborat cercetările lui Ronde şi Meuli. Guthrie identifică ui Zalmoxis pe reprezentantul adevăratei religii trace, zeul fiind într-adevăr un „brothergod" al lui Dionysos.[38] în ceea ce-l priveşte, Dodds îl consideră pe Orfeu ca pe o „figură tracă de acelaşi tip cu Zalmoxis – un şaman mitic sau prototipul „şamanului"[110]. În sfârşit, foarte recent, Walter Burkert a sistematizat, pe de o parte, datele şamanismului grec şi pe de altă parte a analizat strălucit tradiţiile referitoare la Pitagora, subliniind anumite trăsături şamanice.[111]

După cum se vede, autorii vechi ca şi anumiţi savanţi modemi l-au

---

106 Cf. Mircea Eliade, Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris, 1951; ed. a II-a 1968, pp. 307-308. Cf. şi E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational, Berkeley and Los Angeles, 1951, p, 147.

107 A se vedea referinţele grupate de Walter Burkeit, Weisheit und Wissenschaft, p. 123, n. 161.

108 Rohde, Psyche, II, pp. 27 şi urm.

109 Kari Meuli, „Scythica" CHermes, 70, 1953, pp. 121-167), spec, pp. 153-164.

110 E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational, p. 147.

111 Walter Burkert, „Goês. Zum griechischen «Schamanismus»„, Rheinisches Muzeum für Philologie yrL s. vol. 105,1962, pp. 36 – 55; id. Weisheit und Wissenschaft, pp. 98 şi urm. Cf. J. A. Philip, Pythagoras and early Pythagoreanism, pp. 159-162, pentru o discuţie critică a „şamanismului" pitagoreic. A se vedea şi M. Detienne, La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien, Paris, 1963, pp. 60 şi urm.

solidarizat pe Zalmoxis pe de o parte cu Dionysos şi Orfeu, iar pe de altă parte cu personaje mitice sau foarte mitologizate, a căror trăsătură caracteristică era fie o tehnică a extazului de tip şamanic, fie mantica, fie coborârile în Infern, „catabasele". Să examinăm mai îndeaproape morfologia atât de bogată şi atât de complexă a acestor specialişti ai sacrului.

Abaris, originar din ţara hiperboreilor şi preot al lui Apollon, era înzestrat cu puteri oraculare şi magice (de exemplu bilocaţia). Herodot (IV, 36) povesteşte că el „ar fi făcut înconjurul lumii cu săgeata ce o avea, fără să mănânce ceva", dar începând chiar cu Heraclid (fr. 51 e) se afirmă că Abaris zbura pe o săgeată. [112] – Or, săgeata, care joacă un anumit rol în mitologia şi religia sciţilor[113], este prezentă în ceremoniile şamanice siberiene[43].

Tot Herodot (IV, 14) raportează esenţialul legendei lui Aristeas din Proconnesos (cetate dintr-o insulă a Mării Marmara). După ce a amintit că Aristeas povesteşte într-un poem epic că „stăpânit de Febus" a mers la issedoni, unde s-a informat despre vecinii lor, arimaspii („oameni care n-ar fi avut decât un ochi") şi hiperboreii (IV, 15), Herodot relatează ce a auzit în privinţa lui la Proconnesos şi la Cyzicos. Intrând în prăvălia unui piuar, la Proconnesos, Aristeas muri şi piuarul închizându-şi atelienil se aşternu la drum, pentru a duce vestea părinţilor. Vestea morţii lui se răspândise în tot oraşul, când un om din Cyzicos declară că-l întâlnise pe Aristeas intrând în Cyzicos şi că „stătuse de vorbă cu el". Într-adevăr când se deschise uşa atelierului „nu-l mai aflară pe Aristeas nici viu, nici mort". După şapte ani el ar fi reapărut la Proconnesos şi ar fi dispărut pentru a doua oarl Herodot adaugă ceea ce li s-a întâmplat metapontienilor, în Italia, „două sute patruzeci de ani după a doua dispariţie a lui Aristeas". Metapontienii afirmă că Aristeas le-ar fi apărut în persoană, ordonându-le să ridice un altar lui Apollon şi „alături să înalţe o statuie care să aibă numele de Aristeas din Proconnesos; le-ar fi zis că sunt singurii italioţi la care a venit Apollon până atunci; şi că el care era Aristeas îl însoţise; atunci când îl însoţea însă pe zeu, el era un corb. Acestea fiind zise, el dispăru" (IV, 14-15).[114]

---

112 Sursele au fost recent analizate de Burkert, Weisheit und Wissenschaft, pp. 126-127. Cf. şi referinţele bibliografice citate de J. Wiesner, Die Thraker, p. 218, n. 64.

113 Cf. Meuli, „Scythica", pp. 161 şi urm.; Dodds, op. cit., pp. 140 şi urm.

114 Despre Aristeas, cf. Meuli, op. cit., pp. 153 şi urm.; Guthrie, op. cil, pp. 193 şi urm.; Burkert, Weisheit und Wissenschaft, pp. 124 şi urm. A se vedea şi Eliade, Le chamanisme, p. 306, n. 4. în cartea sa Aristeas ofProconnesus, Oxford* 1962, J. D. P. Bolton prezintă o interpretare „istorică" a legendei: fervent adorator al lui Apollon, ttcu fervoarea resimţită

Să reţinem câteva trăsături net şamanice: extazul susceptibil de a fi confundat cu moartea, bilocaţia, apariţia sub formă de corb.

Hermotimus din Clazomene, care era considerat de anumiţi autori ca o încarnare anterioară a lui Pitagora, avea puterea de a-şi părăsi corpul mai mulţi ani. În acest lung extaz, el călătorea departe şi la întoarcere prevestea viitorul. Dar într-o zi pe când zăcea neînsufleţit, duşmanii îi arseră corpul, şi sufletul nu mai reveni niciodată. [115] – Epimenide din Creta dormise mult timp în peştera lui Zeus pe muntele Ida; postise şi deprinsese extazele prelungite. Când părăsi peştera, stăpân al unei „înţelepciuni entuziaste", adică al unei anumite tehnici extatice, el călătorea peste tot prevestind viitorul, explicând sensul ascuns al trecutului şi purificând oraşele de miasmele provocate de crime. [116]Burkert mai aminteşte pe deasupra legendele lui Phormion şi Leonymos. Phormion a fost vindecat de o rană în urma unei călătorii extatice într-o regiune ciudată, aparţinând unei „geografii mitice". Şi tot pentru ca să-şi vindece o rană oracolul din Delphi îl sfătuieşte pe Leony moş să plece în „Insula Albă", unde se găsesc Achile şi Aiax. Leonymos ajunge în „Insula Albă" – mai târziu localizată în Marea Neagră, dar la origine identică cu „Stâncile albe" din cealaltă lume – şi se întoarce vindecat. În amândouă cazurile este vorba de o călătorie extatică de tip şamanic, explicată mai târziu de anumiţi autori (Tertullian, Hermias) ca o călătorie efectuată în vis.[117]

Filozofii-şamani

La această listă de personaje fabuloase, în *gesta* cărora s-a recunoscut

---

de obicei de iniţiaţii lui Dionysos pentru zeul lor", Aristeas hotărăşte să plece în ţara hiperboreilor şi ia parte la o expediţie înspre nordul Mării Negre. Era atît de obsedat de acest proiect că avea tulburări psihosomatice. Aceste crize fură interpretate de concetăţenii lui ca „moarte şi înviere1', iar de Aristeas ca dovadă că era stapînit de Apollon. Calatoria care fu reală îl duse în ţara sciţilor şi a issedonilor, unde află o mulţime de legende asupra acestor popoare şi a vecinilor lor. La întoarcerea în Proconnesos, după mai mult de şase ani, Aristeas povesti experienţele sale într-un poem pe care grecii îl numiră mai tîrziu Arimaspea (Bolton, pp. 179 şi urm.). Ipoteza nu se impune. În orice caz ea nu este pertinentă căci în istoria culturii greceşti Aristeas există numai ca personaj fabulos.

115 Rohde, op. c1>., II, 94 şi urm. cu sursele (spec. Plinius, Naturalis Historia, VU, 174). Cf. Dodds, op. cit., p. 141 şi n. 39t cu alte exemple de dispariţii şi apariţii, de exemplu Sofocle (Electra62 „ şi urm.), care sub influenţa prietenului său Herodot raţionalizează o tradiţie mitica.

116 A se vedea sursele citate de Rohde, II, pp, 96 şi urm.; Guthrie, p. 197, n. 1; Burkert, op. citp. 128. Cf. şi Marcel Detienne, Les maîtres de vérité, pp. 129 şi urm.

117 Surse şi bibliografie în Burkert, p. 129.

amintirea prestigiilor şamanice, anumiţi savanţi au adăugat numele lui Parmenide, Empedocle şi Pitagora, Deja H. Diels comparase călătoria mistică descrisă de Parmenide în poemul său cu călătoriile extatice ale şamanilor siberieni[48] Meuli reia subiectul şi apropie viziunea lui Parmenide de poezia şamanică [118]Mai recent încă şi cu argumente deosebite, Morisson, Burkert şi Guthrie l-au comparat pe Parmenide cu un şaman. [119]Cât despre Empedocle, Dodds scrie că fragmentele sale reprezintă „singura sursă de primă mână din care ne mai putem forma o anumită noţiune despre ceea ce era cu adevărat un şaman grec; el era ultimul exemplar al unei specii care, la moartea lui, se stingea în lumea greacă, pe când încă mai înflorea în altă parte" (*op*. citp. 145). Această interpretare a fost respinsă de Charles H. Khan: „Sufletul lui Empedocle nu părăseşte corpul ca cel al lui Hermotimus şi Epimenide. Nu călărea pe o săgeată ca Abaris, nu apărea sub forma unui corb ca Aristeas. Nu-l vezi niciodată în două locuri în acelaşi timp şi nu coboară în Infern ca Orfeu şi Pitagora."[120]

Dodds îl consideră pe Pitagora *a greater Greek shaman*, care fără îndoială trăsese concluziile teoretice ale experienţelor sale extatice şi în consecinţă credea în metempsihoză (op. czř., pp. 143 şi urm.). Dar mai ales Burkert este cel care a supus toate sursele referitoare la legendă lui Pitagora unei analize riguroase, arătând că principalele tradiţii se lasă încadrate în acelaşi scenariu mitico-ritual caracteristic personajelor fabuloase pe care le-am trecut mai sus în revistă.[121] într-adevăr, legendele lui Pitagora fac aluzie la raporturile sale cu zeii şi spiritele[122], stăpânirea asupra animalelor (Burkert, *op. cit.*, pp. 118 şi urm.), la prezenţa sa în mai multe locuri în acelaşi timp (ibidp. 133). Burkert explică faimosul „umăr de aur" al lui Pitagora comparându-l cu o iniţiere de tip şamanic (ib., p. 134). Se ştie mir-adevăr că *în* timpul iniţierii lor şamanii siberieni sunt consideraţi a avea organele reînnoite şi oasele legate

---

118 Menii, „Scythica", pp. 171 şi urm.

119 J. S. Morisson, „Parmenides and Er" (Journal of Hellenie Studies, 75, 1955, pp. 59-68), spec. p. 59; Burkert, opê cit., pp. 256 şi urm.; W. K. Guthrie, A History of Greek Philosophy, vol. II, Cambridge, 1965, pp. 11 şi urm. A se vedea şi Marcel Detienne, Les maîtres de vérité, pp. 139 şi urm. şi bibliografia data la nota 114.

120 Charles H. Khan, „Religion and Natural Philosophy in Empedocles Doctrine of the Soul" (Archiv für Geschichte der Philosophie, 42, 1960, pp. 3-35), îndeosebi pp. 30 şi urm. („Empedocles among the Shamans").

121 Cf. Weisheit und Wissenschaft, pp. 118 şi urm., lista legendelor miraculoase referitoare la Pitagora, cu sursele şi bibliografia recentă.

122 Cf. documentaţia în Burkert, op. cit., pp. 118 şi urm.; a se vedea şi pp. 163 şi urm.

câteodată cu fier.[123] Peregrinările lui Pitagora îl apropie de Epimenide şi Empedocle care ei înşişi sunt pentru Burkert un fel de „şamani" (p. 135). În sfârşit catabasa lui Pitagora (vezi mai sus, p. 33) constituie încă un element şamanic (Burkert, pp. 136 şi urm.). Hieronimus din Rhodos povesteşte că Pitagora a coborât în Hades şi că acolo a văzut sufletele lui Homer şi Hesiod ispăşind pentru tot ceea ce vorbiseră de rău despre zei.[55]

Şamanismul grec

Am discutat în altă parte problema şamanismului grec. [124] – Pentru discuţia noastră este suficient să amintim că anumiţi autori (în primul rând Dodds) explică difuziunea tehnicilor şi mitologiilor şamanice prin contactul coloniilor greceşti din Hellespont şi de la Marea Neagră cu populaţiile iraniene (i.e. sciţii). Dar Karl Meuli, care primul a pus în lumină structura şamanică a anumitor obiceiuri scite şi a arătat reflectarea lor în tradiţiile greceşti, a identificat, pe deasupra, elementele şamanice în poezia epică greacă. [125] – Burkert consideră că *goês*-ul este autenticul şaman grec, pentru că el este în relaţie cu cultul morţilor. [126] În sfârşit, foarte recent, E. H. S. Butterworth încearcă să găsească şamanismul în Grecia arhaică: el presupune că cel puţin trei dintre cele mai importante culturi clanice ale Greciei continentale din sec. XIV – XIII *î.Chr.* Îşi au originea în „şamanism".[59]

Una dintre dificultăţile problemei o constituie sensurile multipie pe care suntem dispuşi să le dăm termenilor de „şaman" şi „şamanism". *Stricto sensu*, şamanismul este prin excelenţă un fenomen religios siberian şi central asiatic, dar el mai este atestat şi în altă parte (America de Nord şi de Sud, Indonezia, Oceania etc.). Nu e vorba aici să reluăm analizele şi materialul cărţii noastre *Le chamanisme*. E de-ajuns să amintim că iniţierea comportă fărâmiţarea trupului, reînnoirea organelor şi a viscerelor şi moartea rituală urmată de înviere, experimentată de viitorul şaman ca o coborâre în Infern (însoţită câteodată de o înălţare la cer). Şamanul este un extatic prin excelenţă. Or, la nivelul religiilor

123 Cf. Eliade, Le chamanisme, p. 46.

124 Vezi Mircea Eliade, Le chamanisme, pp. 305 şi urm.; cf. Marcel Detienne, La notion de daimôn, pp. 81 şi urm.; Alois Closs, „Der Schamanismus bei den Indo-europaëm'* (Studien zur S ρ rach Wissenschaft und Kulturkunde, Gedenkenschrift für Wilhelm Brandenstein, Innsbruck, 1968, pp. 289-302), spec. 296-297.

125 Meuli, „Scythica", pp. 164 şi urm.; contra, Dodds, op. cit., 164, n. 47.

1265 6 Burkert, „Goês. Zum Griechischen «Schamanismus»„, pp. 43 şi urm.

arhaice şi tradiţionale, extazul semnifică ridicarea sufletului la cer sau peregrinarea pe pământ, sau, în sfârşit, coborârea în regiunile subterane, printre morţi.

Şamanul întreprinde asemenea călătorii extatice: 1) pentru a se întâlni faţă în faţă cu zeul celest şi a-i prezenta ofrande din partea comunităţii; 2) pentru a căuta sufletul unui bolnav presupus rătăcit departe de corpul său sau răpit de demoni;

3) pentru a conduce sufletul unui mort spre noua lui locuinţă;

4) în sfârşit, pentru a-şi îmbogăţi ştiinţa sa prin comerţul cu Fiinţele superioare.

Ca să se pregătească pentru călătoriile sale extatice, şamanul trebuie să-şi îmbrace costumul său ritual, să bată în tobă (sau să cânte dintr-un instrument specific.) în timpul extazului el este capabil să se transforme într-un animal sălbatic şi să lupte sub această înfăţişare cu alţi şamani. Datorită capacităţii sale de a călători în lumi supranaturale şi de a vedea fiinţe supraomeneşti (zei, demoni, spirite ale morţilor etc.) şamanul a contribuit într-o manieră hotărâtoare la *cunoaşterea morţii*. E probabil că un mare număr de trăsături ale „geografiei funerare”, la fel ca şi un anumit număr de teme ale mitologiei morţii, sunt rezultatul experienţelor extactice ale şamanilor. Este la fel de probabil că un mare număr de „subiecte” şi de motive epice sunt, în ultimă analiză, de origine extatică, în sensul că sunt împrumutate povestirilor şamanilor, narând călătoriile şi aventurile lor în lumile supraomeneşti.

În lumina acestor câteva precizări este evident că anumite personaje mai mult sau mai puţin fabuloase pe care le-am trecut în revistă – Orfeu, Abaris, Aristeas, Hermotimus, chiar Pitagora şi Parmenide – prezintă trăsături net şamanice. Dar ceea ce Herodot ne relatează despre Zalmoxis nu se inserează deloc în sistemul de mitologii, credinţe şi tehnici şamaniste sau şamanizante. Dimpotrivă, după cum am văzut mai sus, elementele cele mai car acteristice ale cultului său (*andreon* şi banchete, ocultarea „în locuinţa subterană” şi epifania după patru ani, „imortalizarea” sufletului şi învăţătura privind existenţa preafericită în altă lume), îl apropie pe Zalmoxis de Mistere.

Zalmoxis, extaz şi imortalitate

Totuşi aceasta nu implică cu necesitate absenţa ideilor, tehnicilor sau

comportamentului şamanic la geto-daci. Ca toţi tracii, geţii cunoşteau şi ei extazul. Strabon (VII, 33) raportează urmându-l pe Poseidonios că misienii, în virtutea religiilor lor, se abţin de la orice fel de aliment din carne, mulţumindu-se cu miere, lapte şi brânză, şi pentru acest motiv ei sunt numiţi în acelaşi timp „cei care se tem de Zeu" (*theosebeis*) şi „cei care umblă prin fum" (*kapnobatai*)[127]. Aceste informaţii sunt probabil valabile şi pentru geţi. Cât despre termenii *theosebeis* şi *kapnobatai* ei desemnează de fapt anumite persoane religioase şi nu totalitatea poporului. E probabil că expresia „umblători prin fum" se referă la un extaz provocat de fumul de dhepă, mijloc cunoscut de sciţi[61] şi de traci (dacă interpretăm în acest sens un pasaj din Pomponius Mela)62. În acest caz *kapnobataii* ar fi dansatorii şi vrăjitorii (şamani) misieni şi geţi, care întrebuinţau fumul de cânepă pentru a provoca transele extatice.

Vom reveni mai departe asupra acestor specialişti ai sacrului atestaţi în Dacia. Dar *kapnobataii* nu sunt evocaţi în legătură cu Zalmoxis şi nimic nu ne autorizează să presupunem că o asemenea practică „şamanizantă" făcea parte din cultul lui Zalmoxis. După Ronde şi Meuli, s-a comentat mult o informaţie a lui Polyaenus (*Stratagemata*, VII, 22) referitoare la Kosingas, rege al triburilor trace Kebrenoi şi Sykaiboai, care era *în* acelaşi timp mare preot al Herei: când supuşii săi deveneau recalcitranţi, Kosingas îi ameninţa că se urcă la cer pe o scară de lemn, pentru a se plânge de purtarea lor, 63 Ascensiunea rituală la cer cu ajutorul unei scări este tipic şamanică, dar simbolismul scării este atestat şi în alte religii ale Orientului Apropiat Antic şi ale Mediteranei.[64] Totuşi informaţia lui Polyaenus este preţioasă şi pentru alte motive. După cum vom vedea, după părerea lui Strabon, Zalmoxis – prezentat ca un fel de mare preot – l-a convins pe rege să-l ia ca asociat la guvernare, întemeind o instituţie care s-a menţinut în Dacia. (Cât despre marele preot Comosicus, deveni el însuşi rege la moartea suveranului, cumulând cele două funcţii.) Dar, după Suidas, Hera ar fi varianta greacă a lui Zalmoxis[65], şi în antichitatea târzie zeiţa Hera era interpretată ca personificarea atmosferei[128]. Coman vede în acest dat un argument în favoarea concepţiei celeste a lui Zalmoxis. [129] – Ceea ce este sigur e că în episodul foarte

127 Vasile Pârvan, Getica. O protoistorie a Daciei, Bucureşti, 1926, p. 162, traduce kapnobatai prin „cei care merg printre nori4', dar sensul este „umblători prin fum", cf. şi Coman, op. cit, p. 106.
_ A se vedea şi alte exemple îh A. B. Cook, Zeus, H, pp. 129 şi urm.
128 SaLLustius şi Firmicus Materni cu s citaţi de Coman, op. citp. 95, n. 2.
129 Coman, ibid., p. 95.

raţionalizat de Polyaenus, se descifrează un vechi rit trac de ascensiune extatică („şamanică? **) la Cer.

În concluzie, exemplele pe care le-am analizat pe scurt nu ne autorizează să-l aşezăm pe Zalmoxis printre „şamani". Dar cercetarea noastră n-a fost zadarnică. Căci un mare număr de autori antici îl compară constant pe Zalmoxis cu personaje istorice sau fabuloase, caracterizate prin anumite fapte sau calităţi deosebite: coborârea în infern, iniţierea, extazul, transa şamanică, doctrinele escatologice în legătură cu „! Mortalitatea" sau metempsihoză etc. Într-adevăr, Zalmoxis aparţine acestui mediu religios şi cuitural, propriu mai ales tracilor şi populaţiilor înrudite balcanice şi carpato-dunărene. Este ceva adevărat în clişeele atât de populare în Grecia după Herodot, care-l plasau pe Zalmoxis alături de Pitagora, Orfeu, Musaios şi mai târziu de Zoroastru, de „înţelepţii egipteni" sau de druizi. Toate aceste personaje erau cunoscute ca având experienţe extatice şi capabile să reveleze mistere privind sufletul omenesc şi supravieţuirea lui. Chiar informaţia lui Mnases din Pătară, elev al lui Erathostene, după care geţii ar fi venerat pe Kronos şi-l numeau Zalmoxis, se poate interpreta în acelaşi sens. Căci Kronos era stăpân în Insulele Fericiţilor, unde sunt admişi numai oamenii pioşi. [130] – Altfel spus, este întotdeauna vorba de o post-existenţă fericită în altă lume care nu aparţine geografiei profane, dar care nu este niciunul dintre Infernele în care se duc umbrele neiniţiaţilor. Chiar cu aceste informaţii fragmentare şi în parte contradictorii, se vede cum cultul lui Zalmoxis era centrat pe o experienţă pe care am putea-o numi „escatologică", pentru că era susceptibilă de a asigura o post-existenţă fericită iniţiatului într-o lume de dincolo, de tip paradisiac.

Însuşi faptul că Zalmoxis a fost pus în raport cu Kronos sau cu anumiţi specialişti ai extazului (extazul fiind considerat ca o moarte provizorie, căci sufletul se presupune că părăseşte corpul) a pregătit calea interpretării moderne a lui Zalmoxis ca zeu al morţilor.

Etimologii şi istoria religiilor

Dacă Zalmoxis a fost interpretat ca un zeu chtonico-funerar e mai ales din cauza „locuinţei subterane" în care el se retrăsese şi pentru că, tot după

130 Cf. Pfister, „Zalmoxis", p. 1116. Deja Pindar, Olimpicele, Elt 68 şi urm. Cf. Diogenes Laertios, VŒ, I, 2.

Herodot, geţii aveau să-l întâlnească după moarte. Dar chiar etimologia numelui său pare să confirme această funcţie chtonico-funerară. Într-adevăr, antichitatea cunoştea alături de forma *Zalmoxis* (Herodot, Platon, Diodor, Apuleius, Iordanes, Porphirios etc.), varianta *Zamolxis* (Lucian, Diogenes Laertios etc.). [131] – Este evident că una din forme derivă prin metateză din cealaltă, Porphirios (*Vita Pyth.*, 14) încercase să explice varianta *Zalmoxis* prin cuvântul trac *zaimos*, „piele, blană"; ceea ce se acordă cu o anecdotă după care, la naşterea sa, o blană de urs a fost aruncată peste Zalmoxis. [132] – Unii autori (Ronde, Deubner, Kazarow etc.) au dedus din această etimologie că Zalmoxis era la origine un „*Bärengott*". [133] – Ipoteză recent reluată de Rhys Carpenter care îl aşază pe zeul get printre alţi *sleeping bears*"[134].

Cealaltă etimologie interpreta numele plecând de la tema *zamoU* pentru care deja M Praetorius (1688) propusese sensul de *pământ.* În 1852, Cless compara pe Zalmoxis cu zeul lituanian al pământului, Zameluks (Ziameluks).[135]

Dar abia P. Kretschmer în 1935 a elaborat demonstraţia lingvistică, discutând în paralele *Zemelă* (de pe inscripţiile funerare greco-frigiene din Asia Mică), tracul *zemelen* (pământ) şi Semele („zeiţa Pământului", mama lui Dionysos), termeni care derivă din radicalul *1.* – *E*g'hemel* –, „pământ, sol, aparţinând pământului" (cf. şi avesticul *zam*, pământ, lituanianul *žerné*, letonul *zeme*, vechi prusacul *same*; *semme*, vechi slavul *zemija*, pământ, ţară)[136]. Kretschmer interpretează partea finală a numelui (Zamol)-jew (pe care o mai regăseşte în numele regilor Lipoxaïs, Arpoxaïs şi Colaxaïs;

Herodot, IV, 5 – 6) prin scitul – *xais*, „domn, prinţ, rege". Semnificaţia lui

---

131® G. L Kazarow, „Zalmoxis" (Klio, XII, 1912, pp. 355 – 64), pp. 363-64; Russu, op. cif., p. 68.

132 După ce a amintit că la Cyzicos, în apropiere de Hellespont, se povesteşte că doi cele copilului Zeu fuseseră transformate în ursoaice, aşa cum s-a întîmplat şi în Creta (Zeus, I, p. 112, n. 3 şi 5), A. B. Cook conchide că Zalmoxis tm apelativul trac al lui Zeus nou-născut (ibid II, I, p. 230).

133 Cf. refrerinţele în C. Clemen, „Zalmoxis", pp. 65 şi urm.; Russu, p. 88.

134 Rhys Carpenter, Folk-tale, Fiction and Saga in the Homeric Epies, Berkeley şi Los Angeles, 1946, pp. 113 şi urm. Cf. şi E. Roux, Le problème des Argonautes, Paris, 1949, p. 255.

135 Cf. Russu, p. 88, aminteşte părerile lui Cless. Rhousopolous, Bessel şi Tomaschek. Pentru Zemeluks, Zemininke, Zemyna şi alte nume de divinităţi lituaniene, cf. H. Usener, Götternamen, Leipizig, 1920, pp. 104 şi urm.

136 P. Kretschmer, „Zum BaJJcanskythischen" (Giotta, XXIV, 1935, pp. 1-56), pp. 45 şi urm.; cf. Russu, op. cit,, pp. 88 şi urm.; id. Limba tracodacilor, ed. a II-a, Bucureşti, 1967, p. 128; a se vedea şi Alfond Nehring, „Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat" „Die Indo-germanen und Germanenfrage", în Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, IV, Salzburg-Leipzig, 1936, pp. 7 – 229), pp. 214 şi urm.; F. R. Schröder, „Sinfjotli" (Hommage à Georges Dumézil, Bruxelles, i960, pp. 192 – 200), pp. 195 şi urm. (Zalmoxis ar fi numele trac al zeului care a sosit în Grecia sub numele de Dionysos.)

Zalmoxis ar fi deci „Rege, Stăpân al oamenilor".

Dar juxtapunerea unei teme scite şi a unei vocabule trace este puţin admisibilă. Pe deasupra s-a remarcat pe drept cuvânt că *Zal· moxis* nu poate avea în partea finală un element radical *χ* (*-a*) *îs* ci un simplu sufix derivativ *z-* (*x*) „a cărui valoare sau nuanţă nu poate fi precizată"[137]. Respingând interpretarea lui Kretschmer – „Rege, Stăpân al oamenilor" – Russu refuză şi ipoteza lui Ronde, adoptată între alţii şi de Clemen[138], că Zalmoxis ar fi fost iniţial un Domn al morţilor. Pentru savantul tracolog, valoarea semantică a temei zamoleste „pământ" şi „puterea pământului" şi Zalmoxis nu poate să fie altceva decât „Zeul pământului", personificare a izvorului de viaţă şi a sânului matern în care se reîntorc oamenii.[139]

Dar, orice am crede despre această etimologie, ne putem întreba până la ce punct ne ajută ea să sesizăm structura zeului. Niciun izvor antic nu face aluzie la ceremoniile chtonico-funerare în onoarea lui Zalmoxis. [140] – Documentele de care dispunem scot în evidenţă rolul lui Zalmoxis în obţinerea „imortalizării" sufletului. Este adevărat, se consideră că iniţiatorii or să-l întâlnească pe Zalmoxis după moarte, dar asta nu vrea să spună că zeul este suveranul morţilor. Dispariţia lui Zalmoxis, „moartea sa" este echivalentă cu un *descensus ad inferos* în vederea unei iniţieri (cf. mai sus, p. 43). Urmând modelul divin „se moare" ritual tocmai pentru a se obţine ne-moartea, „imortalitatea" asupra căreia insistă izvoarele.

Aceasta este adevărat, de altfel, şi penţiu alte Mistere greco-orientale; eventualele lor „origini" chtonico-agrare sau funerare nu explică deloc structura iniţierii propriu-zise. Trebuie să distingem cu atenţie divinităţile

---

137 Russu, „Religia Geto-Dacilor", p. 92, cf. şi D. Detschew, Die Thrakischen Sprachresre, Viena, 1957, s. ν. Zalmoxis. Despre limba tracilor, a se vedea în afara de cărţile deja citate ale lui Dečev şi Russu, D. Dečev, Charakteristik der thrakischen Sprache (Sophia, 1952: text german, pp. 63 – 119), V. Pisani, „Libri recenţi sulla lingua dei Traci" QPaideia; XVI, 1961, pp. 238^258; cf. şi răspunsul lui I. I. Russu, Limba traco-dacilor, ed. a II-a, pp. 223 – 230) şi analizele critice ale lui E. Lozovan, „Onomastique roumaine et balkanique" (Revue Internationale d'Onomastique, XVII, 1965, pp. 225 – 236) spec. pp. 230 şi urm.

138 Clemen, „Zalmoxis", p. 58.

139 Russu, „Religia", p. 93.

140 Clemen (p. 60) a comparat sacrificiul mesagerului cu sacrificiile în folosul recoltelor. Se va vedea mai departe pentru ce apropierea nu se impune. Deja Tomaschek interpretase într-un sens „agricol" apariţia şi dispariţia lui Zalmoxis; cf. „Die alten Thraker", II, (Sitzungsbericht. Akad. Wien, 130, 1893, II, pp. 1-70), pp. 63 – 67.

_ Cf. Jacob Grimmt Ueber Iordanes und die Geten, Berlin, 1846;G. Neckel, Die Ueberlieferungen vom Gotte Haider, Dortmund, 1920, p. 119; F. R, Schröder, Germanentum und Hellenismus, Heidelberg, 1924, p. 64; Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, ed. a II-a, Berlin, 1956 – 1957, II, pp, 182 şi urm.

Misterelor de cele ale morţilor. Zeii şi zeiţele morţilor domnesc peste o mulţime de morţi, în timp ce divinităţile Misterelor admit pe lângă ele numai iniţiaţi. Pe deasupra este vorba de două geografii escatologice diferite; tărâmurile strălucitoarea care îi aşteaptă pe iniţiaţii în Mistere nu se confundă cu Infemurile subterane în care se adună morţii.

Zalmoxis şi Freyr

De la Jacob Grimm până la Neckel şi Jan de Vries, anumiţi germanişti au apropiat tema ocultaţiei lui Zalmoxis de moartea lui Freyr, zeu al fertilităţii.[79] După *Yuglingasaga*, Freyr era rege al Suediei; el a murit în urma unei boli şi a fost depus mir-o colină. Dar moartea lui Freyr a fost ţinută secretă. În colină s-au săpat trei deschideri prin care s-au vărsat timp de trei ani, aur, argint şi fier. Saxo (*Gesta Danorwn* V, 142) povesteşte un episod siml· Iar în legătură cu regele danez Frotho: la moartea lui fu îmbălsămat, închis într-o căruţă şi plimbat timp de trei ani de-a lungul şi de-a latul ţării, pentru ca oamenii să nu afle vestea. Or, se ştie că Frotho nu este decât un alt nume al lui Freyr.[141]

Neckel vedea în această legendă o influenţă a mitului tracic al lui Zalmoxis, prin goţi, asupra germanilor nordici. Jan de Vries estimează că e vorba mai degrabă de idei comune tracilor şi germanilor, avându-şi ultima sursă în mitologia şi mistica agriculturii.[142]

Comparaţia nu se impune: ea a putut fi avansată numai pentru că Zalmoxis era considerat zeu al pământului şi al agriculturii, şi în consecinţă, analog lui Freyr. Dar documentele scandinave prezintă un rege mitic, al cărui cadavru este ascuns şi a cărui moarte este păstrată secretă timp de trei ani pentru motive politice şi economice, şi nu vorbesc despre „întoarcerea" lui pe pământ; în timp ce ocultaţia lui Zalmoxis vizează întemeierea unui mister şi, am văzut, se încadrează în cu totul alt scenariu mitico-ritual.

Nici ipotezele favorizate de anumite etimologii, nici comparaţiile cu divinităţile de tip Freyr n-ajung să impună valorile chtonico-funerare sau agrare. Oricare ar fi fost preistoria sa, Zalmoxis aşa cum era venerat de geto-daci nu era nici zeu al pământului, nici al fertilităţii agricole şi niciun zeu al morţilor.

---

141 Jan de Vries, op. cit., II, pp. 185 şi urm.
142 Jan de Vries, H, p. 183.

Sacrificiul mesagerului

A mai fost interpretat tot într-un sens chtonico-funerar şi agricol sacrificiul uman de care vorbeşte Herodot (IV, 94) – şi numai el, de altfel. Textul este totuşi destul de clar: „La fiecare patru ani aruncă sorţii şi întotdeauna pe acela dintre ei pe care cade sorţul îl trimit cu solie la Zalmoxis, încredinţându-i de fiecare dată toate nevoile lor. Trimiterea solului se face astfel: câţiva dintre ei, aşezându-se la rând, ţin cu vârfal în sus trei suliţe, iar alţii, apucându-l de mâini şi de picioare pe cel trimis la Zalmoxis, îl leagănă de câteva ori şi apoi, făcându-i vânt, îl aruncă în sus peste vârfurile suliţelor. Dacă în cădere omul moare străpuns, rămân încredinţaţi că zeul le este binevoitor; dacă nu moare atunci îl învinuiesc pe sol, hulindu-l că este un om rău; după ce aruncă vina pe el, trimit un altul. Tot ce au de cerut îi spun solului cât mai e în viaţă" (Trad. rom. Adelina Piątkovski şi Felicia-Vanţ-Ştef.)

Sacrificiul uman este atestat în istoria religiilor, atât la paleocultivatori cât şi la anumite popoare cu o civilizaţie mai complexă (de exemplu, mesopotamieni, indo-europeni, azteci etc.). Se oferă asemenea sacrificii pentru multiple motive: în vederea asigurării fertilităţii ogorului (cf. exemplul celebru al conzilor din India); pentru a întări viaţa zeilor (ca la azteci); pentru a restabili contactul cu strămoşii mitici sau cu rudele recent decedate; sau cu scopul de a repeta sacrificiul primordial despre care vorbesc miturile şi, plecând de aici, pentru a asigura continuitatea vieţii şi a societăţii (cf. exemplul tribului Hainuwele). Într-un alt capitol al acestei cărţi vom avea ocazia să studiem sacrificiile efectuate pentru „a anima" o construcţie (sau în general o „operă"): în acest caz, sacrificiul realizează transferul într-un alt „corp" al vieţii şi al virtualităţilor neprihănite ale vietimei (a se vedea cap. V).

Este evident că sacrificiul despre care vorbeşte Herodot nu se ordonează în niciunul din aceste tipuri. Elementul esenţial este trimiterea unui mesager desemnat de sorţi şi însărcinat să comunice lui Zalmoxis „ceea ce doresc ei în fiecare împrejurare". În cele din urmă, sacrificiul face posibilă comunicarea unui mesaj, în alţi termeni *reactualizează legăturile directe între geţi şi zeul lor*.

Or, acest tip de sacrificiu uman este cunoscut mai ales în Asia de sud-est şi regiunile circumpacifice, unde sclavii sunt sacrificaţi pentru a-i transmite Strămoşului dorinţele descendenţilor săi. Sub forma pe care o îmbracă în Asia

meridională şi în aria circumpacifică, sacrificiul sclavului-mesager nu reprezintă o fază dintre cele mai vechi. În spatele acestui scenariu mitico-ritual se descifrează o idee mai veche şi mult mai răspândită în lume, adică speranţa de a putea reactualiza situaţia primordială (i.e. mitică), când oamenii puteau comunica direct şi *în concreto* cu zeii lor. După mituri, această situaţie ar fi luat sfârşit în urma unui anumit eveniment, care i-a obligat pe zei să se retragă în ceruri şi să întrerupă comunicaţiile directe cu Pământul şi cu oamenii. (Muntele cosmic a fost turtit, Arborele sau Liana care lega Pământul de Cer au fost tăiate etc.)[143]

În această categorie de ritualuri trebuie să aşezăm sacrificiul mesagerului get Nu este vorba de un sclav sau de un prizonier de război aşa cum se întâmplă în Asia şi în Oceania, ci de un om liber, şi, dacă interpretarea noastră este corectă, de un „iniţiat" în Misterele întemeiate de Zalmoxis, Există în antichitatea clasică şi alte exemple care ilustrează obiceiul de a trimite zeilor mesageri sau scrisori. [144] – O paralelă şi mai frapantă este călătoria extatică a şamanului altaic în al şaptele sau al nouălea Cer, pentru a transmite lui Baî-Ulgan rugăminţile tribului şi pentru a primi binecuvântarea zeului şi asigurarea că va veghea la bunăstarea credincioşilor lui. [145] – Călătoria la cer este efectuată în „extaz", adică în spirit: numai sufletul şamanului întreprinde călătoria celestă. Dar conform unor anumite tradiţii mitologice, la început, *în illo tempore* întâlnirea cu zeul se făcea în carne şi oase.

La patru ani, geţii trimiteau lui Zalmoxis „sufletul" unui mesager pentru a restabili contactul cu el şi a-i transmite dorinţele lor. Această reînnoire rituală a unui raport care odinioară era *concret* între Zalmoxis şi credincioşii lui echivalează cu *prezenţa* simbolică sau sacramentală a anumitor divinităţi misterice la banchetele cultuale. Într-un caz ca şi în altul, „situaţia originară" – adică timpul în care a fost întemeiat cultul – este recuperată. Credincioşii pot

---

143 Asupra acestui motiv mitic a se vedea M. Eliade, „La nostalgie du Paradis dans les traditions primitives" (Mythes, rêves et mystères, Paris, 1957, pp. 80 – 98); id. „Australian Religion: An Introduction. Part. II" (History of Religion, 6, 1967, pp. 208 – 235), pp. 210 şi urm.; id. The Quest, Chicago, University Press, 1969, pp. 82 şi urm.

144 Pfister, „Zalmoxis", pp. 1114 şi urm.

145u M. Eliade, Le chamanisme, ed. a II-a, 1968, pp. 160 şi urm.

_ Pârvan vedea în faptul că mesagerul era sacrificat în aer o probă suplimentara a structurii celeste a lui Zalmoxis (cf. Getica, pp. 151 şi urm.). Argumentul are o oarecare valoare. în regiunile arctice şi central asiatice, unde se întîlnesc sacrificiile închinate divinităţilor celeste şi chtoniene, primele se efectuează pe înălţimi şi ofrandele sînt depuse în copaci; cf. Mircea Eliade, Traité d'histoire des religions (ediţia nouă, 1968), p. 63. La fel, în Grecia antica, în cultul Olimpienilor, animalul era sacrificat cu gîtul ridicat pe un altar înălţat.

din nou comunica, în grup, cu zeul lor. Faptul că se trimite la patru ani un mesager indică clar că sacrificiul este în legătură cu anii de ocultaţie ai lui Zalmoxis în „locuinţa sa subterană". Reapariţia zeului în mit corespunde în ritual cu restabilirea comunicaţiilor concrete („dorinţe" personale) între Zalmoxis şi credincioşii săi. Sacrificiul şi trimiterea unui mesager constituie într-un anumit fel repetiţia simbolică (pentru că rituală) a întemeierii cultului; în alţi termeni, se reactualizează epifania lui Zalmoxis după cei trei ani de ocultaţie cu tot ce implică ea, mai ales asigurarea imortalităţii şi a beatitudinii sufletului. (Cu toate că, aşa cum am mai remarcat, scenariul ritual pe care ni l-a transmis Herodot este cu siguranţă incomplet[85]; cf. pagina 38.)

Gebeleizis

După ce a citat pentru prima oară numele lui Zalmoxis, Herodot adaugă: „unii dintre ei (i.e. geţii) numesc aceeaşi fiinţă divină (*daimân*) Gebeleizis" (IV, 94). Este pentru prima şi ultima oară când numele acestui zeu apare *în* literatură. Niciun autor n-a vorbit despre Gebeleizis după Herodot. Deja Tomaschek[146]recunoscuse în acest nume o paralelă cu zeul trac meridional Zbelsurdos, Zbeltiurdos[147], şi e posibil ca forma originară getă să fi fost *Zebeleizis[148]. Tot Tomaschek identificase în Zbelsurdos tema **z* (*i*) *bel* şi radicalul i. – E * *g'heib*, „lumină, fulger". [149] – A doua parte a numelui. – *Surdos*, ar deriva de la rădăcina **suer*, „a mugi, a vâjâi". Prin urmare, Zbelsurdos ca şi *Zebeleizis (Gebeleizis) ar fi zeii furtunii, comparabili cu Donar, Taranis, Perkúnas, Perunů şi Parjaniya.[150]

Plecând de la afirmaţia lui Herodot, Kretschmer[151] se străduieşte să lege

---

146 W. Tomaschek, Die alten Thraker, II, ρ. 62.

147 Despre Zbeltiurdos, cf. G. Seure, „Les images thraces de Zeus Keraunos; Zbelsurdos, Gebeleizis, Zalmoxis" (Revue des Études grecques, XXVI, 1913, pp. 225 – 261); A. B. Cook, Zeus, II, 1, pp. 817 – 824;G, I. Kazarow, Real-Ency· clopaedie, IV, A (1936), pp. 516 – 517; cf, şi Russu, op. cit., p. 107, n. 1.

148 Cf. Russu, op. cit, p. 106.

149 Tomaschek, op. cit., p. 61; cf. Decev, Charakteristik der thrakischen Sprache, pp. 73 – 81.

150 Russu, p. 109; cf. Eliade, Traité d'histoire des religions, pp. 79 şi urm., 107 – 111 (bibliografie). Vezi bibliografia recentă în Eliade, Histoire des Croyances, D, pp. 447 şi urm.; C. Poghirc a dat o nouă interpretare theonimului Gebeleizis; cf. „Considérations philologiques el linguistiques sur Gébéléizis" (Academia Litteraram Bulgarica, Thracia II, Serdica, 1974, pp. 357 – 360) – Autorul propune forma *Nebeizis; prima parte a numelui se apropie de termenul grec nephele (lat. nebula, vechi anglosaxon nifon), semnificînd: nor, cer de furtună, iar a doua parte semnifică „zeu" (cf. p. 359).

151 P. Kretschmer, „Zum Balkanskythischen", pp. 47 şi urm.

etimologic pe Zalmoxis de Gebeleizis pe baza echivalenţei temelor *zemele*/*gebełe*, ceea ce implică echivalenţa bazelor zamolşi *gebele.* În sfârşit, Kretschmer vede în Gebeleizis numele trac şi în Zalmoxis numele hibrid scitotrac al aceluiaşi zeu,[152] Etimologia lui Kretschmer a fost respinsă de Russu[153] şi de alţi savanţi, dar ea avea meritul de a explica mărturia lui Herodot conform căreia geţii credeau într-un singur zeu numit de unii Zalmoxis, de alţii Gebeleizis. Eminentul arheolog Vasile Pârvan nu se îndoia de veracitatea mărturiei lui Herodot iar Jean Coman vorbea chiar de un monoteism daco-get.[154] Într-adevăr, după ce a relatat sacrificiul unui mesager al lui Zalmoxis, Herodot adaugă: „Când tună şi fulgeră, tracii despre care este vorba trag cu săgeţile în sus, spre cer, şi îşi ameninţă zeul, căci ei nu recunosc vreun alt zeu afară de al lor."

Acest pasaj, care este din nefericire imprecis, a provocat lungi discuţii. C. Daicoviciu îl înţelege în acest sens: „aceiaşi traci, când tună şi fulgeră, trag cu arcul în cer, ameninţând zeul, căci ei cred că (cel care tună şi fulgeră) nu este un alt zeu decât al lor", adică Gebeleizis.[155]

În ciuda mărturiei lui Herodot (exprimată, e adevărat, cu o uimitoare neglijenţă gramaticală şi stilistică), este greu să-i privim pe Zalmoxis şi Gebeleizis ca pe unul şi acelaşi zeu. [156] – Structurile lor sunt diferite, cultul lor nu se aseamănă deloc. Gebeleizis este un zeu al furtunii, sau mai degrabă un vechi zeu al cerului (dacă ar fi să-i urmăm pe Walde-Pokomy şi Dečev, care îi derivă numele din radicalul i. – e. **guer*, „a străluci")[157]. Singurul rit pe care-l cunoaştem, tragerea cu arcul în timpul furtunii, se întfineşte şi la populaţiile primitive ca Semang din Mallaca sau Yurakare din Bolivia, ca şi la cele din Asia. Dar sensul unor asemenea ri' tualuri nu este peste tot acelaşi. La nivelul cel mai arhaic unde este atestată – Yurakare, Semang, Sakai – tragerea cu arcul

152 Kretschmer, op. cit., p. 48.

153 Cf. Russu, op. cit., pp. 108 şi urm.

154 Pârvan, Getica, pp. 151 şi urm.; cf. J. Coman, „Zalmoxis", p. 85 („premonoteism"); id., „Zalmoxis et Oiphée" (Serta Kazaroviana, I, Sofia, 1950), p. 183; cf. R. Pettazzoni, „El «monoteismo» dei Geti" (Studia in honorem Acad. Zλ Decev, Sofia, pp. 649 – 655). Problema „monoteismului geto-dac" aparţine istoriei ideilor în România modernă şi nu istoriei religiilor (vezi mai jos p. 85), Oricum, nu trebuie sa uităm că Marte era popular printre geţi (cf. Vergiliu, Eneida, III, 35; Ovidiu, Tristia, V, 3, 22 etc.).

155 C. Daicoviciu, „Herodot şi pretinsul monotheism al Geţilor" (Apuium, Albalulia, 1944 – 45, pp. 90-93).

156 Cum gîndeşte de exemplu S eu re, „Les images thraces", p. 255 şi Kazarow, „Zalmoxis", p. 356. Pentru Kazaiow, Zalmoxis era un zeu al Infernului (ibid., p. 357).

157 A. Walde – J. Pokorny, Vergleichendes Wörterbuch der indo-germanischen Sprachen, Beriin, I – III, 1927 – 1932, p. 643; Decev, Characteristik, p. 73, 81.

vizează pe zeul furtunii şi-l ameninţă.[158] În Asia nu mai sunt ameninţaţi zeii cerului său ai atmosferei ci demonii care sunt consideraţi vinovaţi de provocarea furtunilor. La fel şi în China antică, cu ocazia eclipselor se trăgea cu săgeţi împotriva Lupului celest, cu scopul de a reconstitui spaţiul ritual şi de a restabili ordinea în lumea compromisă de tenebre.[159] Pe monumente, Mithra este reprezentat lansând săgeţi împotriva norilor[100], aşa cum făcea şi Indra[160], şi rituri asemănătoare sunt atestate şi la caunieni (Herodot, I, 172) şi supravieţuiau în Bulgaria modernă[161].

În lumina acestor paralele, se poate pune întrebarea dacă Herodot a înţeles bine sensul ritualului. Foarte probabil, nu zeul (Gebeleizis) era ameninţat, ci puterile demonice manifestate în nori. Altfel zis, este vorba de un act cultual pozitiv: se imită şi indirect se ajută zeul fulgerelor, trăgând săgeţi împotriva demonilor tenebrelor.

Oricum ar fi, trebuie să ne resemnăm: nu putem reconstitui structura, funcţia şi „istoria" lui Gebeleizis cu ajutorul unei etimologii şi pe baza unui singur document. Faptul că Gebeleizis nu mai este pomenit după Herodot nu implică cu necesitate dispariţia cultului. Ar fi zadarnic să deplângem sărăcia documentelor, dar nu trebuie pierdut din vedere că informaţiile privind ideile şi practicile religioase ale geto-dacilor sunt fragmentare şi aproximative. Cele câteva documente valabile transmise de autorii vechi se referă numai la anumite aspecte ale religiei, ignorând testul – şi suntem constrânşi să ne imaginăm ce poate constitui acest misterios rest. Ca să ne întoarcem la Gebeleizis şi ţinând cont de destinul zeilor celeşti şi ai furtunii, pot fi luate în considerare mai multe ipoteze pentru a explica tăcerea izvoarelor. Mai întâi se poate ca Gebeleizis să fi suferit procesul bine cunoscut în istoria religiilor: din zeu celest de tip Dyaus să fi devenit zeu al furtunii şi, *în* consecinţă, şi al fertilităţii ca Zeus sau Ba'al.

Într-adevăr, cu câteva rare excepţii, un zeu celest devine *deus otiosus* şi în cele din urmă dispare din cult, dacă nu este „reactualizat" transformându-se în zeu al furtunii, ceea ce se pare că s-a petrecut cu Gebeleizis. Şi pentru că zeii furtunii joacă un rol considerabil atât la indo-europeni cât şi în religiile

---

158n Cf. M. Eliade, „Notes on the symbolism of the arrow", pp. 465^166.

159 Marcel Granet, Danses et legendes de la Chine ancienne, Paris, 1926, I, ρ. 233, n.i.; cf. 390, nota II, pp. 538 şi urm.

160 H. Oldenberg, Die Religion des Veda (3, Auflage, Berlin, 1923), pp. 491-494.

161 Kazarow, „Zalmoxis", pp. 356 şi urm.

asiatice şi mediteraneene, nu este necesar să presupunem dispariţia lui Gebeleizis. Se poate imagina fie alipirea la o altă divinitate, fie supravieţuirea sa sub un alt nume. Faptul că mitologia folclorică a profetului Die conţine un mare număr de elemente proprii unui zeu al furtunii probează cel puţin că Gebeleizis era încă activ în momentul creştinizării Daciei, oricare ar fi fost numele lui la acea epocă.

Se mai poate admite că, cel puţin meepând cu o anumită epocă, un sincretism religios, încurajat de marele preot şi clasa sacerdotală, sfârşi în cele din urmă prin a-l confunda pe Zalmoxis cu Gebeleizis. Oricum ar fi, este important să amintim că sanctuarele dace de la Sarmizegetusa şi Costeşti nu aveau acoperiş şi că marele sanctuar rotund de la Sarmizegetusa era dominat de un simbolism celest; pe deasupra, admirabilul „soare de piatră" al incintei sacre de la Sarmizegetusa confirmă caracterul urano solar al religiei geto-dace în epoca romană. [162] – Nu ştim care zeu sau zei erau veneraţi în aceste sanctuare, dar pentru că autorii clasici nu vorbesc decât despre Zalmoxis se poate concluziona că în epoca romană exista un sincretism Zalmoxis-Gebeleizis. Dacă, aşa precum gândim, Gebeleizis reprezintă vechiul zeu celest al geto-dacilor, patronul clasei aristocrate şi militare, „tarabostes" (al căror nume comportă elementul -bostes, de la radicalul i. – e. * *bho-s* „strălucitor, luminos")[163], şi Zalmoxis „zeul Misterelor", maestrul iniţierii, cel care conferă! Mortalitatea – sincretismul între aceşti doi zei a fost opera clasei sacerdotale.

Zalmoxis şi preoţii-terapeuţi

Nu dispunem decât de câteva documente despre preoţii şi terapeuţii-magicieni geto-daci, dar Platon ne vorbeşte deja despre ei şi mărturia lui este importantă. După ce a povestit întâlnirea cu unul din medicii „regelui trac Zalmoxis despre care se zice că stăpânesc meşteşugul de-a te face nemuritor", Socrate continuă; acest doctor trac îi spuse ce învăţase el „de la regele nostru care este şi zeu"; Zalmoxis, zice el, ne învaţă că „după cum nu trebuie să încercăm a vindeca ochii fără să vindecăm capul, ori capul fără să ţinem seamă

162 C. Daicoviciu, „Le problème de Γ état et de la culture des Daces à la lumière des nouvelles recherches" (în: Nouvelles Études d'Histoire présentées au Xe Congrès des sciences historiques, Bucureşti, 1955, pp. 121 – 137), pp. 126 şi urm.; Hardian Daicoviciu, „D Tempio-Calendario dacico di Sarmizegetusa" (Dacia, N. Sr. IV, Bucureşti, i960, pp. 231 – 254); id. Dacii, Bucureşti, 1968, pp. 194 şi urm.; 210 şi urm.

1631 0« Walde-Pokorny, II, p. 122; I. L Russu, Limba traco-dacilor, p. 96.

de trup, tot astfel nici trupul nu poate fi însănătoşit fără suflet". Pentru asta, adaugă terapeutul trac, „remediul multor boli este necunoscut medicilor greci, pentru că ei neglijează ansamblul" (*Charmides*, 156 d, trad. rom. Simina Noica). Sub clişeul literar al „înţelepciunii barbarilor" superioară ştiinţei grecilor se descifrează o doctrină analoagă integrālismului hipocratic.[164] Nu trebuie să uităm că reputaţia medicilor geto-daci era reală şi că ea s-a menţinut timp de secole.[165]

Dar Platon comunică câteva detalii de mare valoare: importanţa acordată „sufletului" de către Zalmoxis care este în acelaşi timp zeu, rege şi terapeut; relaţia funcţională între sănătatea conservată printr-o „metodă totală", în care sufletul joacă rolul decisiv, şi obţinerea nemuririi. În măsura în care aceste detalii reflectă, chiar dincolo de o anumită fabulaţie, informaţii reale despre „înţelepciunea geţilor", ele confirmă şi completează mărturia lui Herodot: pe scurt, Zalmoxis este zeul-terapeut care se preocupă înainte de toate de sufletul uman şi de destinul său.

Platon introduce acest element nou: Zalmoxis este în acelaşi timp zeu şi rege. Tradiţia este atestată şi în alte părţi la traci: Rhesus, rege şi preot, era adorat ca un zeu de iniţiaţii în misterele sale. [166] – Se pot discerne aici trei principale expresii ale unui sistem religios ale cărui rădăcini se prelungesc probabil până în preistoria indoeuropenilor: 1) identificarea, omologarea sau confuzia între zeu, rege şi mare preot; 2) tendinţa de „a diviniza" regii; 3) importanţa marelui preot, a cărui autoritate, în principiu inferioară celei a regelui, se dovedeşte câteodată mai mare. Avem un exemplu clasic al primei categorii în prezentarea istorico-religioasă a dacilor făcută de Strabon. Cât

---

164 Nu se poate deduce nimic din eventualele raporturi dintre Hipocrate şi tradiţiile tracilor. Cu toate ca vechii biografi sînt de acord în ceea ce priveşte şederea lui Hipocrate în nordul Traciei şi anumiţi autori modemi observă în privinţa cărţilor I şi III ale Epidemiilor că par a fi scrise într-o „greaca tracica", nu se găseşte nici o aluzie la tradiţiile trace în Corpus-ul hipocratic; cf, G. Bratescu, Hipocratismul d-a lungul secolelor, Bucureşti, 1968, pp. 55 şi urm.

165(Getica, p. 145), nu este o întîmplare dacă Dioscuride, doctor grec din sec. I CAr. ,s-a străduit să adune şi să înregistreze un mare număr de nume daco „gete de plante medicinale (cf. Tomaschek, op. citpp. 22 şi urm.; studiile cele mai recente despre Dioscuride sîht discutate de Russu. Limba traco-dacilor, p. 43-47). Despre cunoştinţele şi tehnicile medicale ale geto-dacilor, a se vedea şi I. H. Crişan, „O trusă medicală descoperita la Grădiştea Muncelului" (în: Istoria Medicinei. Studii şi cercetări, Bucureşti. 1957, pp. 45 – 56).

166 Versurile celebre ale Muzei privind destinul fiului său, în drama lui Euripide, Rhesus (970 – 973), au fost interpretate de anumiţi autori ca referindu-se la Zalmoxis; cf. A. D. Nock, „The End of the Rhesus" (The Classical Review, XL 1926, pp. 184 – 186); a se vedea şi Ivan M. Linforth, The Arts of Orpheus, Berkeley şi Los Angeles, 1941, pp. 60 şi urm.; Jack Lindsay, The Clashing Rocks, p. 375.

despre „divinizarea” regilor, fenomenul este prea complex pentru a fi abordat aici. [167] – E de ajuns să amintim câteva paralele celtice. După Tacit (*Hist. f* V, e. 61), Mariccus, regele populaţiei Boii, era numit *deus*, ca şi Conchobar, regele Ulsterului, care purta titlul de *dia talmaïde*. Se mai cunosc şi alte exemple de regi celtici purtând nume de zei. [168] În sfârşit, importanţa marelui preot şi rolul său politic şi social pe lângă rege par să-i caracterizeze pe traco-frigieni[169]-şi pe celţi (unde druidul era considerat uneori superior regelui[170]) ‘ dar instituţia era atestată şi în Grecia arhaică[171]-şi ea există cu siguranţă în protoistoria indo-europeană[113].

Zalmoxis şi Deceneu

Aceste raporturi între zeu, rege şi mare preot sunt din plin puse în evidenţă de Strabon, care-l urmează, se ştie, pe Poseidonios. După părerea autorului *Geografiei* (VII, 3, 5), Zalmoxis a fost sclavul lui Pitagora, de la care aflase „unele ştiinţe ale cerului”. Zalmoxis a călătorit până în Egipt şi a aflat de asemenea „anumite lucruri” de la egipteni. Reîntors în ţara sa, Zalmoxis era căutat de nobili şi de popor pentru că „le desluşea acestora semnele cereşti”. În cele din urmă el îl convinse pe rege să-l ia ca asociat la guvernare pentru că el putea chiar să transmită voinţa zeilor. Cu toate că la început fu declarat numai „preot al zeului celui mai venerat al lor”, mai târziu Zalmoxis a sfârşit prin a fi considerat el însuşi zeu. „După ce s-a retras într-un fel de peşteră inaccesibilă altora, şi-a petrecut acolo o bucată de vreme, întâlnindu-se rar cu cei de afară, decât doar cu regele şi cu slujitorii săi. Regele, când a văzut că oamenii sunt mult mai supuşi faţă de el decât mai înainte, ca faţă de unul care le dă porunci după îndemnul zeilor, i-a dat tot sprijinul Acest obicei a dăinuit până în vremea noastră; după datină, mereu se găsea un astfel de om care

---

167 Cf. studiul problemelor în La Regalità Sacra (al VIII-lea Congres Internaţional de Istorie a Religiilor, Leiden, 1959).

168 Jan de Vnes, La Religions des Celtes (trad. L. Jospin, Paris, 1963), pp. 245 şi urm. Despre „regele” get Zalmodegikos, care, în secolul al HI-lea 0. Chr., a avut relaţii cu colonia greacă din Histria, cf. D. M. Pippidi, Contribuţii la istoria veche a României, (Bucureşti, 1967), pp. 172 şi urni. (pp. 554 – 555 rezumatul în franceza),

169 Cf. R. Hennig, Symbolae adAsiae Minoris reges-sacerdotes (1893); Charles Picard, Ephèse et Claros, Paris, 1922, pp. 274 şi urm. Despre Vologaisus, mare preot şi rege al besilor, a se vedea D10 Cassius, LIV, 34, 5.

170 Jan de Vries, La Réligion des Celtes; pp. 217, 244.

171 Cf. Ingrid Loffler, Die Melampodie. Versuch eiber Rekonstruktion des Inhalts (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 7, Meisenheim am Glan, 1963),

ajuta sfetnicului regelui, iar la geţi acest om era numit chiar zeu. Până şi muntele (i.e. „peştera") a fost socotit sfânt şi aşa îl şi numesc. Numele lui este Kogainon, la fel ca al râului care curge pe lângă el."

Strabon adaugă că „atunci când peste geţi a ajuns să domnească Burebista, această cinste o deţinea Deceneu. Iar practica pitagoreică de a se abţine de la carne a rămas la ei ca o poruncă dată de Zalmoxis".

În alt pasaj (VII, 3,11) Strabon revine asupra istoriei geţilor din timpul său, prezentând mai ales cariera lui Burebist a. „Burebista, bărbat get, scrie el, luând în mână cârma neamului său, a ridicat poporul copleşit de nevoi din pricina nesfârşitelor războaie şi atât de mult l-a îndreptat spre anumite deprinderi că în puţini ani el stabili o mare împărăţie şi a adus sub stăpânirea geţilor pe cei mai mulţi vecini. Ba chiar şi pentru romani era de temut deoarece trecea neînfricat Istrul şi prăda Tracia până în Macedonia şi Illyria. ... Pentru convingerea poporului său, el a conlucrat cu Deceneu, un vraci care a pribegit prin Egipt şi a învăţat anumite semne prevestitoare prin care desluşea vrerile divinităţii. În scurt timp Deceneu însuşi a fost socotit pătruns de suflul divin, la fel cum am spus când am vorbit despre Zalmoxis." (Trad, rom, Felicia Vanţ-Ştef.)

Ca probă a completei ascultări a geţilor, Strabon relatează că ei au fost convinşi să-şi smulgă viile şi să trăiască fără vin. Totuşi unii se ridicară împotriva lui Burebista şi el fu răsturnat înainte ca romanii să trimită o expediţie împotriva lui.[172]

După cum se vede, Strabon reia anumite detalii ale tradiţiei transmise de Herodot, dar le modifică şi adaugă alte informaţii. Zalmoxis este prezentat ca un sclav al lui Pitagora, totuşi nu doctrina imortalităţii sufletului este cea pe care ar fi învăţat-o de la maestrul său ci „unele ştiinţe ale cerului", adică ştiinţa prezicerii evenimentelor după semnele cereşti. Strabon adaugă călătoria în Egipt, ţară prin excelenţă a magiei. Datorită cunoştinţelor astronornice şi deprinderilor magice şi profetice, Zalmoxis a ajuns să fie asociat de rege la

172 Despre Burebista a se vedea Em. Condurachi, „Burebista şi oraşele pontice" (Studii şi Cercetări de istorie Veche, IV, 1953, pp. 515 – 523); M. Macrea, „Burebista şi celţii de la Dunărea de mijloc" (Studii şi cercetări, VII, 1956, pp. 119 – 136); Radu Vulpe, „Les Gètes de la rive gauche de Bas-Danube et les Romains" (Dacia, NS, IV, i960, pp. 309 – 332), spec. pp. 310 – 315; H. Daicoviciu, Dacii, pp. 85 – 119. Printre lucrările mai recente amintim: R, Vulpe, Aşezări dacice în Muntenia, Bucureşti, 1966; H. Daicoviciu, Dacii de la Burebista la cucerirea romană, Bucureşti, 1966; I. H. Crişan, Burebista şi epoca sa (1975). Despre expansiunea tracilor şi geto-dacilor, şi relaţiile lor cu sciţii, vezi M. Dušek, „Die Thraker im Karpaten Gecken", în: Slovenska Archaeologia, 22, 1974, pp. 361 – 428.

guvernare. Mare preot şi profet „al zeului celui mai venerat în ţara lor", Zalmoxis se retrage într-o peşteră în vârful muntelui Kogainon, unde nu-l primeşte decât pe rege şi pe propriii lui servitori care mai târziu i se adresau ca unui zeu. După părerea lui Strabon acelaşi scenariu se repetă şi cu Deceneu, ceea ce explică pentru autorul *Geografiei* persistenţa „doctrinei pitagoreice", vegetarianismul printre geţi.

Este evident că Strabon (sau mai exact Poseidonios) dispunea şi de alte informaţii pe lângă cele transmise de Herodot. E probabil că dintre acestea anumite surse se referă mai ales la dacii Carpaţilor, destul de cunoscuţi în lumea romană în urma surprinzătoarei victorii a lui Burebista, în timp ce informaţiile lui Herodot priveau mai ales pe geţii din regiunea pontico-danubiană. Dar este la fel de probabil că însuşi cultul lui Zalmoxis suferise anumite transformări în cursul ultimelor patru secole. Ceea ce pare a-l impresiona pe Strabon este prestigiul excepţional al marelui preot, în acelaşi timp profet şi asociat al regelui, trăind într-o solitudine inaccesibilă în vârful muntelui sacru, şi divinizat. Un alt detaliu pare la fel de important pentru Strabon: că Zalmoxis – ca, mai recent, Deceneu – realizase o carieră atât de prodigioasă datorită mai ales cunoştinţelor sale astronomice şi mantice. Insistenţa asupra cunoaşterii corpurilor cereşti poate reflecta informaţii exacte. Într-adevăr, templele de la Sarmizegetusa şi de la Costeşti, al căror simbolism urano-salar este evident, par a avea o funcţie calendaristică.[173]

Vom analiza mai departe informaţiile lui Iordanes privind cunoştinţele astronomice ale preoţilor daci (vezi p. 77). Cât despre „muntele sacru" Kogainon, numele său, atestat numai la Strabon, este suspect şi nu pare să aparţină lexicului traco-dac. [174] – Dar nu avem un motiv plauzibil să ne îndoim de autenticitatea informaţiei privind locuinţa marelui preot. În imensa arie carpato-dunăreană şi balcanică, şi în alte părţi (Asia Mică, Iran, India), din cea mai îndepărtată antichitate şi până la începutul secolului nostru, culmile şi grotele munţilor au fost locurile de retragere predilecte ale asceţilor, călugărilor şi contemplativilor de tot felul.

În noua etapă a religiei dacilor pe care ne-o prezintă Strabon (sau

---

173 Cf. referinţele citate la nota 103» spec. H. Daicoviciu: „D Tempio-Calendario dacico".

174 Cf. I. I. Russu, „Religia Geto-Dacilor", p. 94, note. Cf, 1Wd", pp. 93 şi urm. asupra cîtorva ipoteze recente privind localizarea muntelui Kogainon.

_ Pârvan, Getica, p. 160, urmat de Coman, „Zalmoxis", p. 90, contra Russu, „Religia Geto-Dacilor", p. 124.

Poseidonios), caracterul lui Zalmoxis se dovedeşte sensibil modificat. Există mai întâi identificarea între *zeul* Zalmoxis şi *marele său preot*, care este în cele din urmă divinizat sub acelaşi nume. Acest aspect al cultului lui Zalmoxis nu era cunoscut de Herodot. Asta nu vrea să spună neapărat că ar fi o inovaţie recentă; pentru că, aşa cum am văzut, este vorba de o trăsătură caracteristică a traco-frigienilor. Se poate totuşi să avem de-a face fie cu o influenţă celtică, fie cu un proces care s-a produs în ultimele două, trei secole, când marele preot al lui Zalmoxis câştigase destulă autoritate pentru a fi considerat că reprezentantul zeului şi, în cele din urmă, zeu el însuşi.

Dar mai mult, nu întâlnim la Strabon-Poseidonios nicio aluzie la cultul de structură misterică aşa cum îl prezenta Herodot. Zalmoxis nu mai apare ca „sclav" al lui Pitagora care revelează geto-dacilor doctrina imortalităţii sufletului, ci ca sclav al lui Pitagora care învaţă arta de a citi viitorul în mersul astrelor şi întors în ţara sa devine mâna dreaptă a regelui, mare preot, şi, încă în viaţă, este în cele din urmă divinizat. Pentru Strabon, cea mai bună probă a continuităţii între Zalmoxis, sclav al lui Pitagora, şi Deceneu o constituie vegetarianismul daco-geţilor, detaliu ignorat de Herodot. În sfârşit, pentru Strabon cultul lui Zalmoxis este dominat de un mare preot care trăieşte solitar, pe culmile munţilor, fiind în acelaşi timp asociatul şi primul consilier al regelui; şi acest cult este „pitagoreic" pentru că exclude aiimentaţia cu came.

Desigur, Strabon nu înţelegea să repete istoria celebră a lui Zalmoxis pe care orice învăţat al timpului său o ştia din Herodot; el îşi propunea să prezinte ceea ce alte surse, mai recente, aduceau ca noutate. Foarte probabil, noile date priveau mai ales rolul şi faima de mare preot şi ascetismul de tip „pitagoreic" al dacilor. Nu ştim în ce măsură structura iniţiatică şi escatologică a „misterului" lui Zalmoxis, aşa cum o putem descifra în Herodot, supravieţuia încă în timpul lui Strabon. Dar e în afară de orice îndoială că în jurul „specialiştilor în ale sacrului" şi în jurul marelui preot trebuie să căutăm informaţiile susceptibile să ne lămurească asupra aspectelor esoterice ale acestui cult.

Solitarii şi savanţii

Am amintit deja (mai sus, p. 48) ceea ce Strabon spunea despre *theosebeis* şi *kapnobataii* misienilor care locuiau pe malul drept al Dunării.

Aceşti asceţi şi contemplativi erau vegetarieni şi se hrăneau cu miere, lapte şi brâhză. Strabon adaugă că şi la traci erau solitari pioşi care trăiau departe de femei şi care erau cunoscuţi sub numele de *ktistai*. Ei sunt onoraţi pentru că se consacră zeilor şi „trăiesc liberi de orice teamă" (VII, 3, 3). La daci, după o informaţie a lui Flavius Josephus (*Antiquités Judaïques* XVIII, 2), aceşti asceţi şi contemplativi se numeau *pleistoi*, cuvânt pe care Scaliger l-a propus să fie citit *polistai*.

Aceste nume au dat loc la controverse. Pârvan vedea în *ktistai* termenul grec *ktistes*, „fondator" şi adoptând lectura lui Scaliger, traducea *polis tai*, „fondator de oraş".[117] Eminentul arheolog afirma că primul termen, *ktistai*, era utilizat de geţii de pe malul drept al Dunării, în timp ce locuitorii de pe malul stâng şi dacii întrebuinţau termenul *polistalm* Ar putea fi adevărat, dar, după cum observă E. Lozovan, Strabon se referă expres la traci şi Flavius Josephus vorbeşte de daci. [175] – Oricum ar fi, e sigur că aceşti termeni nu înseamnau „fondator" sau „fondator de oraş". Jean Gagé şi Lozovan au arătat că lectura lui Scaliger, *polist ai* este puţin probabilă. [176] Gagé a încercat o interpretare curajoasă a cuvântului *pleistoi*. Urmându-i pe Tomaschek şi pe Kazarow, el a raportat pe *pleistoi* la zeul trac *Pleistoros* (Herodot, IX, 119), dar el a adăugat dosarului o dedicaţie din timpul domniei lui Hadrian pentru Diana Plestrensis şi anumite toponimice sud-dunărene (între altele, *Pliska* în Dobrogea meridională), pentru a reconstitui o rădăcină **pleisk* (cf. rom. *plisc*). Reconstituirea a fost criticată de F. Altheim şi Lozovan. Ultimul sugerează un radical i.e. **pleus*, cu forma lui tracică **pleisc* de unde derivă şi românescul *plisc* ca şi **pleiskoi*, *pleistoi* şi *pileati* (cei ce purtau pe cap „pilos") [177]. „*Pleistoii* ne apar acum limpede, definitiv scăpaţi de bănuiala de a nu constitui decât o lectură fantezistă. Celibatari şi vegetarieni, cu capetele acoperite de *pilos* ca nobilii daci, apropierea de essenieni în ceea ce-i priveşte nu este fortuită." [178] –

175 Eugène Lozovan, „Les Pleistoi: des Carpathes à Qumran" (Acta Philosophica et Theologica, II, Roma, 1964, pp. 183 – 189), p. 185t note; id. „Dacia Sacra" (History of Religions, VU, 1968, pp. 209 – 243), p. 221, nota 51.

176 J. Gagé, „Du culte thrace de Pleistonus à la secte dace des «Pleistoi». A propos d'une dédicace epigraphique à Diana Plestrensis". (Noul Album MacedoRoman, Freiburg i. Br., 1959, pp. 15 – 26), p. 16; E. Lozovan, „Les Pleistoi*', p. 184; id., „Dacia Sacra", p. 221.

177 Despre căciulile de lína – pilos – la daci, goţi şi iranieni a se vedea F. Altheim, Geschichte der Hunnen, I, Berlin, 1959, pp. 325 – 329; cf. şi G. Dumézil, Mythe et Epopée, I, Paris, 1968, pp. 444 şi urm., despre „purtători de căciuli" la sciţi. Simbolismul şi mitologia acestor căciuli au fost strălucit evocate de Leonardo Olschki, The Myth ofFelt, Berkeley şi Los Angeles, 1949.

178 E. Lozovan, „Les Pleistoi daces – moines abstinents?" (Orpheus, XI, 1964, pp. 141-147), p. 146.

Cât despre *ktistai*, D. Dečev îl derivează de la indoeuropeanul **sqei-d*, „a despărţi”, de unde tracicul **skistaU* „despărţiţi, izolaţi, celibatari”.[179]

Ceea ce trebuie reţinut din toate acestea este existenţa uneia sau a mai multor clase de „specialişti ai sacrului”, caracterizaţi printr-o viaţă într-un anumit fel monahală, pentru că erau celibatari, vegetarieni, şi trăiau în singurătate. Hippolit comunică o legendă conform căreia Zalmoxis ar fi propagat o doctrină pitagoreică printre celţi,[180] ceea ce probează încă o dată importanţa acordată, chiar în antichitatea târzie, tradiţiei care definea religia lui Zalmoxis prin credinţa în imortalitatea sufletului. Anumiţi autori moderni au apropiat druidismul de confieriile trace şi geto-dace. [181] – Mai ales importanţa marelui preot, credinţa în nemurire şi ştiinţa sacră, de tip iniţiatic, ale druizilor evocă paralelisme cu dacii. De altfel trebuie luate în considerare anumite influenţe celtice, pentru că celţii au locuit câtva timp în regiunile occidentale ale Daciei. [182] – Este deci probabil că, în timpul lui Strabon, tradiţia „misterică” a cultului lui Zalmoxis supravieţuia printre ermiţii şi credincioşii geto-daci, oricare ar fi fost numele lor. Şi este la fel de probabil că aceşti asceţi solitari depindeau într-un anumit fel de marele preot.

Importanţa marelui preot este puternic subliniată de Iordanes, care, cu toate că scrie în secolul al VI-lea, utilizează surse mai vechi, şi în primul rând pe Cassiodor care la rândul lui se baza pe Dion Chrysostomul, citat de altfel de Iordanes (*Getica*, V, 40) şi de alţi autori. Iordanes credea că scrie istoria strămoşilor lui, goţii, şi vom mai reveni asupra acestei confuzii între numele „get” şi „got”. Iordanes afirmă că dacii au avut un rege, Zalmoxis, „de o mare erudiţie în filosofie”, şi înaintea lui un alt savant, Zeuta, căruia îi urmă Dicineus

---

179 D. Dečev, „Characteristik der thrakischen Sprache*' (Linguistique Bolkanique, Sofia, II, 1960, pp. 148 – 212), p. 169; cf. Lozovan „Les Pleistoi”, p. 185 n. 6; id. „Dacia Sacra”, p. 221, n. 51. Recent A. Dupont-Sommer a propus sa se citească în textul lui Josephus în loc de Dakôn („dacii”), o corupţie a lui sadôk, sau mai degrabă a lui saddou-kaiôn („saduchei”); cf. „On a passage of Josephus relating to the Essenes” (Journal of Semitic Studies, I, 1956, pp. 361 – 366 şi Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte, Paris, 1959, p. 47. într-adevăr, ca şi alţi autori, Dupont-Sommer se întreabă ce cauta dacii în textul lui Flavius Josephus. Dar Lozovan aminteşte pe drept cuvîht ca Josephus scrisese Antiquités Judaïques între anii 93 – 94, puţin timp după campania dacică a lui Domitian, când dacii erau la ordinea zilei; cf. Lozovan, „Les Pleistoi”, pp. 187 şi urm.; „Dacia Sacra”, pp. 223 şi urm.

180 Hippolit, Philosophumena, II, 25.

181 H. Hubert, Les Celtes depuis l'époque de la Tênе et la Civilisation celtique, Paris, 1932, p. 283; Jean Coman, „Decenée (.Zalmoxis, III, 1943, pp. 103 – 160), pp.148 şi urm.

182 Cf. Pârvan, Getica, pp. 461 şi urm.; id. Dacia. Civilizaţiile antice din ţările carpato-danubiene, ed. a VI-a, Bucureşti, 1967, pp. 103 şi urm., 183 şi urm.; H. Daicoviciu, Dacii, pp. 61 şi urm.

(*Getica*, V, 40). După Iordanes (XI, 67 – 68) Dicineus devine colaboratorul regelui Boruista când Sylla domnea peste romani, adică în jurul anului 80 *î.Chr.* şi această indicaţie pare corectă. Aşa cum o prezintă Iordanes, activitatea lui Deceneu este în acelaşi timp de ordin cultural şi religios.

Pe de o parte se adevereşte că un erou civilizator (aşa cum se imaginã în antichitatea târzie); pe de altă parte el se comportă ca un reformator (aparent creator) al instituţiilor religioase.

Lordanes descrie opera civilizatoare a lui Deceneu în termeni extravaganţi: Când el a văzut că goţii (geţii) îl ascultau în toate şi că erau înzestraţi cu o inteligenţă naturală, îi învăţă aproape toată filosofia, căci el era un maestru renumit în această materie. Astfel, învăţându-i morala, el înfrână obiceiurile lor barbare; instruindu-i în fizică, el îi îndrumă să trăiască conform naturii, sub domnia legilor proprii, (legi) pe care ei le posedă în formă scrisă până astăzi şi pe care le numesc *belagines.* Îi învăţă logica şi reuşi să-i facă abili în gândire şi superiori altor popoare. Demonstrându-le cunoaşterea teoretică îi învăţă să observe cele douăsprezece semne (ale zodiacului) şi cursul planetelor care le traversează, şi toată astronomia. El le explică cum creşte şi descreşte faţa lunii şi le arătă cu cât globul încins al soarelui depăşeşte în mărime planeta noastră terestră. Le explică numele a 346 de stele şi de asemenea sub ce semne lunecă ele pe bolta cerească de la răsărit până la apus. Gândiţi-vă, vă rog, ce plăcere pentru aceşti oameni bravi de a fi instruiţi în doctrinele filosofice când, pentru puţin timp, nu erau angajaţi în război! Puteai să-i vezi, pe unul scrutând poziţiile cerului, pe un altul examinând natura ierburilor şi a arbuştilor; acesta urmărind creşterea şi diminuarea lunii, în timp ce un altul privea lucrarea soarelui şi observă cum aceste corpuri cereşti care se grăbesc spre est sunt întoarse şi aduse înapoi de rotaţia cerurilor. După ce ei (geţii) învăţau raţiunea (tuturor acestor lucruri), se odihneau. Învăţându-i prin ştiinţa sa aceste lucruri şi altele încă, Dicineus câştigă o minunată reputaţie printre ei, în aşa fel că el domnea nu numai peste oamenii din popor, dar şi asupra regilor lor.” (XI, 69 – 71). Acest tablou fabulos este desigur mai mult decât un exerciţiu de retorică. Compilând stângaci izvoarele, Iordanes urmărea mai ales glorificarea „strămoşilor” săi, geţii. Dio, una din sursele lui Iordanes, afirma că geţii erau aproape tot atât de civilizaţi şi „savanţi” ca grecii. Desigur această credinţă era validată printr-o venerabilă tradiţie: Zalmoxis, discipolul lui Pitagora. Dar Strabon deja insistase asupra

cunoştinţelor astronomice ale marelui preot şi Iordanes reia şi amplifică această informaţie, confirmată, de altfel, am văzut, de templele dace şi simbolismul lor solar şi calendaristia E adevărat că Iordanes îl prezintă pe Deceneu ca pe un civilizator al întregii naţiuni; cu tot clişeul „eroului civilizator" care domină această biografie romantică, este totuşi posibil că sursele compilate de Iordanes să fi menţionat progrese surprinzătoare săvârşite în Dacia de la Burebista şi Deceneu până în timpul lui Decebal. Putem descifra în învăţătura enciclopedică a lui Deceneu, descrisă în termeni entuziaşti de Iordanes, înflorirea culturală a dacilor în urma unificării politice realizate de Burebista şi apogeul ei în timpul domniei lui Decebal.[183]

Tot Dicineus este responsabil, după părerea lui Iordanes, de organizarea religioasă. El alege câţiva dintre cei mai nobili şi mai înţelepţi „şi-i învaţă teologia, poruncindu-le să adore anumite divinităţi şi anumite locuri divine. Preoţilor pe care-i consacră le dădu numele de *pileaţi* („cei cu căciuli") şi asta cred, pentru că în timpul sacrificiilor pe care le ofereau ei aveau capul acoperit de o tiară pe care o numim şi noi *pilleosā* Dar el ordonă ca restul poporului să fie numit *capillati* („pletoşii"), nume pe care goţii (geţii) l-au acceptat şi l-au preţuit ca pe cea mai mare onoare păstrându-l până în zilele noastre în cântecele lor" (XI, 72).

Nu avem niciun motiv să credem că organizarea clasei preoţilor a fost opera lui Deceneu, sau că numele *pilleati* şi *capiilati* au fost inventate de el. Foarte probabil că marele preot n-a fost decât reformatorul unei instituţii care exista deja, dar care a trebuit să fie organizată şi întărită când statul dac atinsese puterea şi prestigiul pe care-l ştim sub Burebista.

În orice caz, ultimul compilator care a scris despre religia dacilor insistă aproape exclusiv asupra activităţii lui Deceneu, mare preot şi erou civilizator, şi aşază pe Zalmoxis printre succesorii săi. Avem aici versiunea secularizată şi foarte „istoricizată" a unui *deus otiosus.* În calitate de zeu Zalmoxis dispăruse. După părerea lui Iordanes, rarele surse care-l mai citează încă pe Zalmoxis II prezintă întotdeauna alături de Deceneu, printre filosofii care au civilizat pe goţi, în ţara fabuloasă a strămoşilor lor, Dacia.

---

183 Cf. Daicoviciu, Dacii, p. 209, şi referinţele citate mai sus în notele 106 şi 114. Sursele lui Iordanes au fost analizate de Momsen, Mon. Germ. Hist auct. ant., 5,1, pp. XXXI şi urm. A se vedea şi F. Altheim, „Waldeute und Feldleute" (Paideuma, V, pp. 424 – 430). Despre Iordanes, vezi monografia lui Norbert Wagner, Getica. Untersuchungen zum Lebens des Jordanes und zur frühen Geschichte den Goten (Clueblen und Forschungen zur Sprach u, Kulturgeschichte des Germanischen Völker, N. F. 22, Berlin, 1967).

Dacia capta

Dar transformarea lui Zalmoxis în erou civilizator şi în filosof este numai opera autorilor străini: nu avem nicio probă că acelaşi proces a avut loc şi la geto-daci. Pe scurt, de la Herodot până la Iordanes, tot ceea ce ştim despre Zalmoxis şi religia dacilor ştim din informaţiile şi comentariile scriitorilor străini, încercând să descifrăm, dincolo de interpretările acestor autori, ce era religia lui Zalmoxis şi în ce sens s-a dezvoltat ea, ajungem la acest rezultat: caracterul misteric al lui Zalmoxis şi faimoasă sa doctrină a imortalităţii, care îi impresionase atât de mult pe greci[184], au fost completate de interesul crescând pentru medicină, astromomie, mistică şi „magie”. Un proces asemănător poate fi de altfel descifrat şi în alte religii ale Misterelor în epoca sincretismului greco-oriental.

Nu ştim ce s-a întâmplat cu Zalmoxis şi cultul său după transformarea Daciei în provincie romană (106 *d.Chr.*). Ceea ce e sigur este că romanizarea a fost mai rapidă şi mai radicală în mediile urbane. În oraşe schimbarea numelor s-a practicat pe scară largă şi tot acolo au prosperat cùlturile sincretiste.[129] Dar ca peste tot de altfel 1 provinciile Imperiului Roman, realităţile religioase autohtone au supravieţuit, mai mult sau mai puţin transformate, nu numai procesului romanizării, dar şi celui al creştinării. Avem destule probe ale supravieţuirii moştenirii „păgâne”, adică geto-dace şi daco-romane, la români şi vom avea ocazia să le semnalăm în alte capitole ale acestei cărţi. Dar numărul lor este cu siguranţă mai mare: este de ajuns să te gândeşti la cultul morţilor şi la mitologia funerară, la riturile agrare, la obiceiurile sezoniere, la credinţele magice etc., care, se ştie, persistă, abia schimbate, de la o religie la alta, timp de milenii.

Un exemplu de continuitate, evidentă până la vocabular, este cel al zeiţei Diana. Pârvan[185] presupune că Diana daco-romană (Diana *sancta*, *potentissima*) era aceeaşi divinitate cu Artemisbendis a tracilor (Herodot, IV, 33). Această echivalenţă, oricât de probabilă ar fi ea, nu este încă demonstrată[131], dar nu este nicio îndoială că sub numele roman al Dianei s-ar

184 Fără îndoiala ca, datorită mai ales doctrinei imoitalităţii şi episodului care făcea din el „sclavul lui Pitagora”, au continuat autorii vechi să vorbească despre Zalmoxis.

185 Cf. Getica, p. 163.

ascunde, sincretizată sau nu, o zeiţă aborigenă. Or cultul acestei zeiţe a supravieţuit după romanizarea Daciei şi numele de Diana se găseşte în vocabula românească *zâna*. *Diana Sancta* din Sarmizegetusa[132] a devenit *Sânziana* (*csan* (*cta*) *Diana*), figură centrală a folclorului românesc[186]. Continuitatea religioasă şi lingvistică a fost asigurată mai ales datorită faptului că procesul de transformare a avut loc într-un mediu popular, adică rural (campestru şi silvestru).

Nu ne putem aştepta la un proces similar în ceea ce-l priveşte pe Zalmoxis, căci, de la început, cultul său a fost răspândit printre oamenii cultivaţi şi în mediile proto-urbane. Pe de altă parte, este dificil să-ţi imaginezi că zeul principal al geto-dacilor, singurul care a interesat pe greci şi, mai târziu, elita lumii elenistice şi romane şi pe care scriitorii n-au încetat să-l pomenească până la sfârşitul antichităţii, să fie singurul care să fi dispărut complet şi să fi fost uitat definitiv după transformarea Daciei în provincie romană. Trebuie căutat oare într-una dintre divinităţile sincretiste şi romanizate?[187]

Să nu uităm că trăsăturile caracteristice ale cultului lui Zalmoxis erau de tip misteric şi escatologic: după Herodot, Zalmoxis ar fi revelat posibilitatea de-a obţine imortalitatea cu ajutorul unei iniţieri care comportă un *descensus ad inferos* şi o epifanie, o „moarte" rituală urmată de o „renaştere". Putem deci să ne gândim că credinţele relative la Zalmoxis şi la cultul său au fost absorbite şi radical transformate de creştinism. E greu de crezut că un complex religios centrat pe speranţa de-a obţine nemurirea, având ca model – şi mediaţie – un zeu de structură misterică, să fi fost ignorat de misionarii creştini. Toate aspectele religiei lui Zalmoxis – escatologie, iniţiere, pitagoreism, ascetism, erudiţie de tip misteric (astrologie, terapeutică, theurgie etc.) – încurajau apropierea de creştinism. Cea mai bună şi cea mai simplă explicaţie a dispariţiei lui Zalmoxis şi a cultului său ar trebui căutată în creştinarea precoce a Daciei (dinainte de anul 270 *d.Chr.*). [188] – Din nefericire cunoaştem destul de

---

186 Dianatici, „stăpîniţi de Diana*', dădu în româneşte zânateci, „nebuni, rătăciţi", Pârvan, Contribuţii epigrafice la istoria creştinismului daco-roman, Bucureşti, 1911, p. 120; E. Lozovan, „Dacia Sacra", p. 231.

187 A. B odor, „Der Liber-und Libera-Kult. Ein Beitrag zur Fortdauer der Bodenständigen Bevölkerung im Römerzeitlichen Dazien" (Dacia, N. S. VII, 1963, pp. 211 – 239), presupune că cultul cuplului Liber-Libera este de origine daca; el se refera la articolul lui Suidas care menţionează o zeiţă Zalmoxis; cf. mai sus nota 65. A se vedea şi N. Gostar, „Cultele autohtone în Dacia romana" (Anuarul Institutului de Istorie antică), II, 1965, pp. 237 – 254.

188 Asta nu vrea să spună, cum gîndesc unii autori români, că Zalmoxis anticipase sau pregătise creştinismul.

puţin fazele cele mai vechi ale creştinismului în Dacia[189]; nu ştim, în consecinţă, dacă anumite aspecte ale religiei lui Zalmoxis au supravieţuit sub o formă nouă, în perioada primelor secole creştine. Dar ar fi zadarnic să căutăm eventualele urme ale lui Zalmoxis în folclorul românesc, pentru că acest cult nu era de structură specific rurală, şi mai ales pentru că se preta, mai mult decât oricare alte divinităţi păgâne, la o creştinare aproape totală.

Metamorfozele lui Zalmoxis

Destinul lui Zalmoxis este desigur paradoxal. Dispărut la daco-romani, a supravieţuit departe de patria sa, în tradiţiile goţilor şi, prin urmare, în erudiţia istoriografică, foarte mitologizată, a Occidentului. El a supravieţuit tocmai pentru că simboliza într-un anumit fel geniul geto-dacilor. Şi numai reconstituind istoria mitologică a geto-dacilor în conştiinţa lumii occidentale, de la invazia barbarilor până la sfârşitul Evului Mediu, înţelegem de ce Alfonso el Sabio, în a sa *Cronica General*, vorbea cu atâta fervoare de *Zamolxen*, de *Boruista* şi de consilierul său *Dicineo*.

Mai întâi trebuie să ţinem seama de imaginea geto-dacilor, aşa cum se precizase şi se întărise de la Herodot încoace, mai ales în ultimele secole ale antichităţii. Aceşti barbari erau glorificaţi pentru calităţile lor morale şi eroismul lor, pentru nobleţea şi simplitatea vieţii lor. Dar, pe de altă parte, mai ales din cauza coniuziei cu sciţii, geto-dacii erau prezentaţi ca nişte adevăraţi sălbatici, bărboşi (*hirsuţi*), netunşi (*intonsi*), îmbrăcaţi în blănuri (*pelliti*) etc.

Tradiţia eroismului geto-dacilor – „cei mai viteji dintre traci”, cum îi califica Herodot – s-a prelungit mult timp după dispariţia statului dac. Ovidiu îi evoca pe „geţii sălbatici care nu se temeau de puterea Romei” (*Ex Ponto*, I, II, 81 – 82) şi-i descria ca pe nişte „adevărate imagini ale lui Marte” (*Tristia*, V, VII, 17). Pentru Vergiliu, ţinutul geţilor era ţara „marţială a lui Rhesus” (*Georg*. IV, 462); într-adevăr, Marte (Pater Gradivus) domnea peste câmpiile lor 0Eneida, III, 35). La începutul secolului al II-lead.Chr., Dion Crysostomul mai repeta încă despre geţi că erau „cei mai războinici dintre toţi barbarii”. Şi Lucian asigura că

189 A se vedea stadiul problemelor la E. Lozovan, „Aux origines du christianisme daco-scythique” (în: Altheim-Steihl, Geschichte der Hunnen, IV, Berlin, 1962, pp. 146 – 165);D. M. Pippidi, „în jurul izvoarelor literare ale creştin i smului daco-roman” (în: Contribuţii la istoria veche a României, pp. 481 – 496); id., „Niceta din Remesiana şi originile creştinismului daco-roman” (ibid., pp. 497-516; cf. p. 516, n. 72, bibliografie).

„de câte ori am privit ţara geţilor i-am văzut războindu-se”. În secolul al V-lea, Sidonius Apollinaris afirma că geţii (numiţi de el „traci”) erau invulnerabili. [190] – Cât despre Iordanes, el elaborase o mitologie întreagă despre eroismul excepţional al „strămoşilor săi”: geţii (goţii) îi învinseseră pe greci în războiul Troiei şi mai târziu îi învinseseră şi pe Cyrus cel Mare şi pe Darius; aşa că mai bine de 700 000 de oameni, armata lui Xerxes, nu îndrăzniră să-i atace pe geţi. [191] – Isidor de Sevilla (sec. VII) care-i identifica şi el pe geţi cu goţii scria în a sa *Historia Gothorum* că Roma chiar, învingătoare a tuturor popoarelor „suferi jugul captivităţii impus ei”[192].

Firește, după ce fură identificaţi cu amazoanele, geţii au fost asimilaţi şi uriaşilor. [193] – Ovidiu îi compară cu descendenţii uriaşilor, lestrygonii şi ciclopii (*Ex Ponto*, IV, X, 21 – 24). Din partea lor, scriitorii creştini i-au omologat foarte repede pe geto-goţi cu Gog şi Magog, 141 O parte din această mitologie etnică s-a dezvoltat în urma confuziei între geţi şi goţi. Iulian Apostatul este probabil primul care utilizează termenul „get” ca echivalent al lui „got”, ceea ce nu vrea să zică că el confunda cele două popoare, căci el vorbeşte de o victorie a geţilor împotriva goţilor, şi de altfel el se referă şi la daci.[142] în secolul al IVlea, Prudentius reia echivalenţa şi formula devine din ce în ce mai popuiară cu toate că identitatea etnică a geţilor nu era uitat[114]3 Dar de-abia cu Claudianus (începutul secolului al V-lea) se stabili tradiţia de a-i numi pe goţi *getae*. Contemporanul lui, Orosius, scria: „dar cei care sunt astăzi goţi, erau altădată geţi” (*modo autem Getae illi qui et nunc Gothi*) şi Claudius Rutilius Namatianus, Prosper de Aquitania şi numeroşi alţi scriitori adoptă această omologare.[144] Cassiodor (487 – 583), principala sursă a lui Iordanes, nu face decât să urmeze

---

190ı3 ' Dion Chrysostomul, Discours, XXXVI, 4; Lucian, Icaromenippus, 16; Sidonius, II, Panégyrique ďAnthemius, 34 – 36 – texte citate de Jane Acomb Leake, The Geats ofBeowulf Madison, 1967, pp. 18, 42.

191 Getica, IX, 60; X, 61 – 64. Tot Iordanes ne povesteşte că armata lui Filip al Macedoniei fu împrăştiată de preoţii geţi şi ca nici măcar Iulius Caesar nu reuşi sa învingă acest popor minunat de curajos (X – XI, 65 – 68).

192 Quibus tant extitit magnitudo beHorum et tam excellens gloriosae victoriae virtust ut Roma ipsa victrix omnium populorum subacta captivitatis iugo G etici s Triumphis adcederet et domina cunctarum, gentium illis ut famula deserviret. (Atît de mare a fost puterea lor în război şi atît de glorioasă îh victorii, încît Roma chiar, învingătoarea tuturor popoarelor, suferi jugul captivităţii impus ei şi astfel geţii au devenit stăpînii tuturor popoarelor iar acestea îi serveau ca supuşi.) (Isidor, Historia Gothorum, 67 – 68; text reprodus de Leake, The Geats of Beowulf\ p. 44,)

193 Cf. citatele din Statius (sec. I ρ. Chr.) şi Dio Cassius grupate de Leake, pp. 19 – 20. Conform lui Dio, citat de Iordanes (IX, 58 – 59), un rege al geţilor, Telephe, era fiul lui Hercule şi îl egala pe tatăl său în putere şi statura.

_ Referinţele la Leake, pp. 25-26, 155-156.

o tradiţie deja consolidată. La rândul său Iordanes utilizează termenul *getae* când vorbeşte de istoria veche şi, cu câteva excepţii (LX, 308, 315, 316), întrebuinţează *gothi* când se referă la istoria mai recentă.

Portretul glorios al goţilor, aşa cum îl prezenta Iordanes şi Isidor, şi care se află mai târziu, în Evul Mediu, în romanele centrate în jurul lui Theodoric, coexistă cu cealaltă imagine, negativă, derivată din confuzia între geţi (goţi) şi sciţi. Cele două reprezentări se prelungesc în cursul Evului Mediu, cum o dovedeşte ancheta exhaustivă a lui Jane Leake. [194] – Epitetele-clişeu – „îmbrăcaţi în blănuri", „păroşi", „pletoşi", etc.

– Trec de la geţi şi sciţi la goţi (Leake, p. 49). În geografia medievală, nordul germanic este prezentat ca *Scythia* de autorii clasici; în consecinţă, geţii şi vecinii lor se găseau proiectaţi în nord (*ibid.*, pp. 54 – 55). În *Cosmographia* sa Aethicus Ister deplasează spre nord chiar şi Marea Neagră, Caucazul şi Marea Caspică (p. 57). La începutul Evului Mediu, termenii de *Gothia* şi *Getia* se aplicau Danemarcei şi peninsulei Iutlanda şi pe hărţile medievale Danemarca era numită *Dacia* sau *Gothia* căci în Evul Mediu *daci* era sinonim cu *dani*. Adam de Bremen amestecă goţi, geţi, danezi şi daci şi-l numeşte pe toţi hiperboreeni.[195]

Scriind Cronica ducilor de Normandia, Guillaume de Jumièges (sec. XI) trasează istoria lor fabuloasă şi vorbeşte de „Dacia, care se cheamă astăzi Danemarca" (*Dacia*, *quae et Danamarcha*), ţară locuită de goţi care aveau „mulţi regi înzestraţi din abundenţă cu ştiinţa admirabilelor filosofii, mai ales Zeuta şi Dichineus, şi la fel Zalmoxis şi mulţi alţii" 147. Dar aşa cum a arătat Alexandru Busuioceanu[148], mai ales în Spania această tradiţie a fost asimilată şi a devenit în cele din urmă parte integrantă din cultura naţională. Isidor, el însuşi de origine gotică, fundase istoriografia iberică pe faimosa identificare dintre goţi şi geţi. Isidor, care nu-l cunoaşte pe Iordanes, făcând elogiul Spaniei, vorbea de această ţară „unde înflorea glorioasa fecunditate a poporului get" (*Geticae gentis gloriosa fecunditas*). Şi când, în secolul al XIII-lea, Ioidanes începe să fie citit în Spania, „dacii" intră în istoria şi genealogia poporului spaniol prin *Historia Gothica* a episcopului Rodrigo Jimenez de Râdă şi *Cronica General* a Regelui Alfonso el Sabio. Ceea ce Alfonso scrie despre strămoşii

194 Op. cit" pp. 72 şi urm., 83 şi urm.

195 A se vedea bogata documentaţie prezentată de Jane Leake, op. cit.T pp, 72 şi urm., 79. Suedia, Danemarca, Norvegia sînt integrate în Scythia, p. 79. Cf. p. 92 identificarea Danemark-Dacw în Ymago mundi.

îndepărtatei *Daçia* sau *Goçia*, despre *Zamolxen*, „despre care istoricii povestesc că era minunat de înţelept în filosofie” 149, despre regele *Boruista* şi consilierul său *Dicineo*, derivă direct din Iordanes[150].

Dar de data aceasta nu este vorba de o simplă compilaţie. Alexandru Busuioceanu a arătat foarte bine rolul acestei mitologii istoricizate în *Reconquista* şi, în general, în formarea conştiinţei istoriografice a spaniolilor.[151]

În tradiţiile saxonilor din Transilvania, cf. Karl Kurt Klein, „Die Goten-Getendaken-Sachengleichung în der Sprachentwicklung der Deutchen Siebenbürgens” (*jsüdost-Forschungen*, XI, 1946 – 1956, pp. 84 – 154). Despre relaţiile istorice între scandinavi şi români, a se vedea E. Lozovan, „De la Mer Baltique à la Mer Noire[41] (în: F. Altheim – R. Stiehl, *Die Araber în der alten Welt*, Berlin, 1956, vol. II, pp. 524-554).

148 Alexandru Busuioceanu, „Utopia getică” (*Destin*, Nr. S – 9, Madrid, mai 1954, pp. 99 – 114).

149 Cuentan las estorias que fue muy sabio a maravilla en la filosofia (*citat de Busuioceanu*, *p*. *112*).

150 Descriind opera civilizatoare a lui Dicineo, Alfonso îl urmează îndeaproape pe Iordanes; cf. de exemplu pasajul despre instrucţia filosofică şi ştiinţifica: „*este Dicineo ensenno a los godos fascas toda la filosophya et la física*, *et la theoria*, *et la practică*, *et la logică*, *et los ordenamientos de los doze signos*, *et los cossos de las planetas*, *et el cresçer et el descresçer de la luna et el cosso del sol*, *et la astrologia*, *et la astronomia*, *et las sciencias naturales*.. (Acest Dicineo i-a învăţat pe toţi goţii toată filosofia, fizica, şi teoria, şi practică, şi logica, şi iânduiala celor douăsprezece semne, şi traiectoriile planetelor, şi creşterea şi descreşterea lunii şi traiectoria soarelui, şi astrologia, şi astronomia, şi ştiinţele naturale.) (Text reprodus de Busuioceanu, *op. cit.*, p. 112 – 113.)

151 AJā Busuioceanu, *op. cit.*, p. 112.

106 într-adevăr, există o anumită tradiţie despre Zalmoxis *iatros* (cf. Tomaschek, „Die alten Thraker”, II, I, pp. 64 şi urm.), şi, cum remarcă Pârvan

147 sistens reges habuit multos mirare philosophiae eruditione vehementer imabutos, Zeutan scilicet atque Dichineum, necnon Zalmoxen aliosque plures” (Gesta Normannorum Ducum, I, II – III, ed. Jean Marx, 1914,

citată de Leake, op. cit., p. 80). Este foarte probabil ca Geatas la Beowulf să fie Getae, consideraţi de germani ca strămoşii lor etnici (Leake, pp. 98 – 133). Asupra omologării geţi-goţi într-adevăr, este semnificativ că numele lui Traian, împăratul de curată sorginte iberiană, nu se întâlneşte deloc în *Cronica General* la capitolul consacrat istoriei Daciei, în timp ce Decebal (Dorpaneo) figurează în ea. Pentru Alfonso, Traian îşi avea capitolul său în istoria Romei unde se găseşte şi o scurtă menţiune despre cucerirea Daciei. [196] – Este prima menţiune, într-o cronică spaniolă, despre Traian cuceritor al Daciei.

S-ar putea spune că un proces contrar s-a petrecut în conştiinţa istoriografică a românilor. Într-adevăr, din secolul al XVMea tema centrală a istoriografiei române a fost şi principalul motiv al orgoliului naţional: descendenţa latină. Roma şi ideea latinităţii ocupă primul loc în formarea culturii româneşti. Abia la mijlocul secolului trecut s-au „redescoperit" dacii prin studiul curajos în care Haşdeu se întreabă dacă acest popor a dispărut realmente. [197]Dar numai în jurul anului 1920, datorită în primul rând lui Pârvan şi elevilor săi, protoistoria şi istoria veche a Daciei încep să fie studiate ştiinţific. Foarte repede se dezvoltă, printre scriitori şi amatori, un curent care, în expresiile lui cele mai extravagante, a meritat numele de „tracomanie". Se vorbea despre „revoltă fondului autohton", înţelegând prin asta revolta elementului getotrac împotriva formelor gândirii latine introduse în timpul formării poporului român.

Revalorizarea fondului autohton constituie un capitol destul de frământat în istoria culturii române modeme, dar care depăşeşte studiul nostru. E de ajuns să reamintim că Zalmoxis joacă un rol capital în această recuperare a celui mai îndepărtat trecut al poporului român. Zalmoxis reapare ca profet în piese de teatru; ca reformator religios comparabil cu Zarathustra, în diferite eseuri şi monografii; ca zeu celest fondând „pre-monoteismul" get, în anumite interpretări istorico-religioase de tendinţă teologică. Dar mereu şi peste tot Zalmoxis este valorizat pentru că întrupează geniul religios al daco-geţilor, pentru că, în ultimă instanţă, el reprezintă spiritualitatea „autohtonilor", a acestor strămoşi aproape mitici învinşi şi asimilaţi de romani.

---

196 „A los de Dacia et de Sicia conquirio por batalia et echo de Dacia al rey Decibalo et fizo la tierra provincia de Roma" (Pe cei din Dacia şi Sciţia i-a cucerit prin lupta şi 1-a alungat din Dacia pe regele Decebal şi a făcut pământul provincie a Romei.) Busuioceanu, care reproduce acest pasaj (p. 113), recunoaşte în el un ecou din Dio Cassius.

197 B. P. Hasdeu, „Perit-au Dacii?" (Foiţa de istorie şi literatură, Iaşi, 1860, Nr. 2, 3, 4, 5).

„Geţii” au supravieţuit în istoriografia mitologizată a occidentalilor datorită confuziei cu goţii: deveniseră strămoşii mitici ai popoarelor germanice şi, mai târziu, ai spaniolilor. Cât despre „regii şi consilierii” lor – Zalmoxis, Dicineus – ei au fost rememoraţi în Occident mai ales ca eroi civilizatori ai „geţilor”. Un proces asemănător a avut loc în conştiinţa istoriografie a a românilor. Geto-dacii au fost recuperaţi ca strămoşi şi în mai multe cazuri ca „strămoşi mitici” pentru că erau înzestraţi cu o mulţime de simboluri para-istorice. Cât despre Zalmoxis, el a regăsit în cultura română modernă prestigiul religios primordial pe care-l pierduse în primele secole ale erei noastre, când fusese redus la rolul de erou civilizator. Dar, evident, această redescoperire este şi ea operă de cultură şi se inserează în istoria ideilor României modeme.

1944,1969.

CAPITOLUL III

SATANA ŞI BUNUL DUMNEZEU: PREISTORIA COSMOGONIEI POPULARE ROMÂNEŞTI

Scufundarea cosmogonică în legătură cu influenţele bogomilice asupra folclorului românesc, N. Cartojan aminteşte un mit cosmogonic, pe care-l rezumă astfel după o variantă din Moldova: „ Înainte de creaţiunea lumii, era un noian întins de apă peste care se plimbau Dumnezeu şi Satana. Când Dumnezeu s-a hotărât să facă pământul, a trimis pe Satana (în fundul mării) ca să ia de acolo sămânţă de pământ în numele lui şi să i-o aducă deasupra apei, De două ori se cufundă Satana în fundul mării, dar în loc să la sămânţa de pământ în numele lui Dumnezeu, după cum i s-a spus, a luat-o numai în numele său. Când se ridică în sus, până să ajungă la suprafaţa apei, toată sămânţa de pământ i-a scăpat printre degete. Abia a treia oară, coborându-se în fundul apelor, a luat sămânţă de pământ în numele lui şi al lui Dumnezeu. Când s-a ridicat deasupra apei, i-a rămas puţin pământ sub unghii, adică atâta cât luase în numele Domnului, restul fusese spălat de ape printre degete. Cu pământul rămas sub unghiile diavolului, Dumnezeu a făcut o turtiţă pe care s-a aşezat să aţipească. Satana, crezând că Dumnezeu doarme, s-a gândit să-l răstoarne în apă şi să-l înece, ca să rămână el stăpân pe pământ, dar în măsura în care-l rostogolea, pământul creştea şi se întindea sub Dumnezeu. În chipul acesta, pământul a crescut atâta încât apa nu mai avu loc unde să încapă [198]”.”

Acest mit cosmogonic românesc a fost înregistrat în mai multe variante,

198 N. Cartojan, Cărţile populare în literatura romanească, vol. I, Buc., 1929, pp. 37 – 38. Am expus deja esenţialul prezentului articol în „Preistoria unui motiv foUdoric românesc” (Buletinul Bibliotecii române din Freiburg, vol. III, 1955 – 1956, pp. 41 – 54). Cf. şi „Un volum de cercetări literare”, (Vremea* Bucureşti, 3 iulie 1934) şi „Cărţile populare în literatura românească” (Revista Fundaţiilor Regale, 1939; articol publicat şi în limba franceza: „Les livres populaires dans la littérature roumaine”, Zalmoxis, II, 1939 [apărut îh 1941], pp. 63 – 78).

_ Şezătoarea. Revistă pentru literatură şi tradiţiuni populare (1892 şi urm.), II, pp. 99 – 104; III, 1 – 2, 25; Tudor Pamfile, Povestea lumii de demult, pp. 14, 17 – 18, 25 – 27; Elena Niculiţă Voronca, Datinile şi credinţele poporului român, I, Cernăuţi, 1903, pp. 5 – 7, 22,143 – 144; II (1912), pp. 244 şi urm.; S. Fl. Marian, Insectele ÎH limba, credinţele şi obiceiurile Romanilor, Bucureşti, 1903, pp. 122r-124; id. Înmormîntarea la Români, Bucureşti, 1892, pp. 49 – 51; I. A. Candrea, Iarba Fiarelor, Studii de folklor, Bucureşti, 1928, pp. 59 şi urm.; N. Cartojan, op. cit, p. 41 (bibliografie).

dintre care cele mai cunoscute au fost publicate şi studiate de Tudor Pamfde, Elena Niculiţă Voronca, Florian Marian şi I. A. Candrea.[2] N. Cartojan semnalează că savantul bulgar Iordan Ivanov, care nu se îndoieşte de originea bogomilică a mitului, a publicat de asemenea alte legende populare slave şi a ilustrat astfel răspândirea acestui motiv până în Rusia orientală şi septentrională.[199] Dar, adaugă Cartojan, savantul bulgar nu cunoştea lucrarea lui O. Dähnhardt, *Natursagen*. Or, la data la care apăruseră cărţile lui Iordan Ivanov şi Cartojan, materialele reunite de Dähnhardt în primul tom al lucrării sale, şi mai ales tentativa să de a analiza acest mit cosmogonic şi de a-i trasa istoria, erau cea mai importantă contribuţie la soluţionarea problemelor.[200]

N. Cartojan rezumă şi-şi însuşeşte concluziile la care ajunsese Dähnhardt în 1907. Cum rezultă din varianta românească, mitul comportă două motive: 1) motivul oceanic al Apelor primordiale din fundul cărora este adusă „sămânţa de pământ", şi 2) motivul dualist al creaţiei Lumii prin colaborarea celor două Fiinţe antagoniste. Dualismul, conchide Dähnhard (*op. cit.*, I, pp. 36 şi urm.), este desigur de origine iraniană. Motivul oceanic, necunoscut în Iran, este dimpotrivă din plin atestat în India. Mitul cosmogonic, aşa cum a circulat în Balcani şi la alte popoare din Europa centrală şi orientală, ar fi deci produsul fuziunii a două teme diferite, prima indiană, cealaltă iraniană. Rezumând concluziile lui Dähnhard, N. Cartojan conchide în aceşti termeni: „Motivul acesta oceanic din India a emigrat în Iran, unde s-a întreţesut cu motivul dualist. El a fost, apoi, în această formă împrumutat de sectele eretice ale creştinismului, care furnicau pe pământul Asiei Mici în primele veacuri ale creştinismului (gnostici, mandei, manihei). Aceste secte au preluat legenda indo-iranică, dându-i forma creştină, şi au transmis-o mai departe bogomililor.[201]"

Vom discuta mai departe rolul bogomililor în difuzarea acestui mit cosmogonic. Pentru moment, important este să prezentăm esenţialul dosarului

---

199 Iordan Ivanov, Bogomilski knigi i legendi, Sofia, 1925, rezumat de Cartojan, op. citp. 38. Se va găsi discuţia anumitor teze ale lui Ivanov în articolul lui Emile Turdeanu, „Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles" (Rev. Hist. ReLy t. 138, 1950, pp. 22 – 25, 176 – 218). A se vedea şi mai jos, n. 25.

200 Oskar Dähnhardt, Natursagen. Eine Sammlung Naturdeutender sagen, Märchen, Fabeln und Legenden, vol. I: Sagen zum Alten Testament, Leipzig-Berlin, 1907, pp. 1 – 89. Cartojan a lăsat să-i scape lucrarea lui J. Feldmann, Paradies und Sündenfall (Münster i. W., 1913), în care mitul cosmogonic este discutat (pp. 337 şi urm., 381 şi urm.) într-o perspectivă diferită de cea a lui Dähnhardt.

201 N. Cartojan, op. ciLt p. 39. Cf. Dähnhardt, op. cit., pp 7 şi urm., 14 şi urm., 34 şi urm.

furnizat de Dähnhardt. Folosind şi completând materialele culese de Veselovskij[202], Dähnhardt a publicat versiunile europene culese de la bulgari, ţiganii din Transilvania, ruşi, ucraineni, letoni şi în Bucovina. Vom vedea că acelaşi mit a mai fost înregistrat şi în alte regiuni ale Europei centrale şi septentrionale. Cu câteva variante – a căror importanţă o vom evalua mai departe – scenariul mitic rămâne acelaşi.

Versiuni sud-est europene

Legenda bulgară povesteşte că la început nu erau nici Pământul, nici oamenii, numai Apa, şi nu existau decât Dumnezeu şi Satan. Într-o zi Dumnezeu se adresă lui Satan şi-i zise:

„– Să facem Pământul şi oamenii.

– Dar unde vom găsi pământ? întrebă Satan.

– Sub apă, răspunse Dumnezeu, se află pământ.

Scufundă-te şi adu-mi un pic de lut Dar mainte de a te seufunda, va trebui să zici: Prin puterea lui Dumnezeu şi a mea! Şi vei ajunge până la fund şi vei găsi pământ.” Dar Satan zise: „Prin puterea mea şi a lui Dumnezeu” şi ca urmare nu putu atinge fundul mării. Numai după ce a pronunţat formula corectă, scufundându-se a treia oară, a putut atinge fundul şi a putut să aducă un pic de nămol sub unghii. Cu aceste resturi Dumnezeu crcă Pământul. Când Dumnezeu adormi, Diavolul îl trase aproape de apă şi încercă să-l înece. Dar pământul se lăţea mereu în aşa fel că Diavolul nu mai reuşea să ajungă la apă.[7] Vom vedea că această extensie nelimitată a Pământului pregăteşte un alt episod mitologic, în care stătură lui Dumnezeu pare dintr-o dată ciudat de diminuată.

La ţiganii din Transilvania s-a cules această legendă: la început nu existau decât Apele. Dumnezeu se gândea să facă Lumea, dar nu ştia nici cum

---

202 Alex. Veselovskij, „Razyskanija v oblasti russkago duchovnago sticha XI (Dualisticeskija povêrya o mirozdanji)”, în Sborník otdelenija russk, jazyka imp. akademii, 46 (1890), nr. 6, pp. 1 – 116. Lucrarea savantului ucrainean M, P, Dragomanov, publicata în bulgara la Sofia în 1892 şi 1894, a fost recent tradusă de Eari W. Count, Notes on the Slavie Religio-Ethical Legends: The Dualistic Creation of the World, Indiana University, Bloomington, 1961.

' A. Strauss, Die Bulgaren, Leipzig, 1898, pp. 6 şi urm. Dähnhardt, op. cit p. 2.; J. Feldmann, Paradies und Sündenfall, p. 364; Dragomanov, op. cit” pp. 13'. Numai în această versiune bulgara a mitului nostru Dumnezeu cere Diavolului să rostească: „în numele lui Dumnezeu şi al meu”. în toate celelalte versiuni, Dumnezeu îi cere să-i pronunţe numai numele său. O alta variantă mai simpla este raportată de O. D. Kowatcheff, „Bulgarische Volksglaube aus dem Gebiet der Himmelskunde” (Zeitschrift f. Ethnologie, 63, 1931), p. 340.

s-o facă, nici pentru ce. Era iritat că nu avea nici frate, nici prieten. Furios îşi aruncă bastonul pe ape. El se transformă într-un copac mare, şi sub copac Dumnezeu îl zări pe Diavol care-i zise râzând: „Bună ziua, frate! Tu n-ai nici frate, nici prieten, eu îţi voi fi frate şi prieten!” Dumnezeu se bucură şi-i zise: „Nu-mi vei fi frate, ci prieten. Eu nu trebuie să am frate.” Călătoriră nouă zile pe Ape, şi Dumnezeu înţelese că Diavolul nu-l iubea. Odată, Diavolul îi zise: „Bunul meu frate, aşa singuri o ducem destul de greu, trebuie să mai facem şi alte făpturi!” – „Fă, dară, replică Dumnezeu.

– Dar nu ştiu cum, făcu Diavolul. Aş vrea să fac o Lume mare dar nu ştiu cum, scumpe frate!

– Bine, răspunse Dumnezeu, am să fac Lumea. Scufundă-te în marile Ape şi adu-mi de acolo nisip; cu acest nisip voi face lumea.” Uimit Diavolul întrebă: „Vrei să faci Lumea din nisip? Nu înţeleg!” Dumnezeu îi explică: „Voi pronunţa numele meu deasupra acestui nisip şi se va naşte Pământul Du-te şi adu-mi nisip!” Diavolul se scufundă, dar şi el vroia să facă o Lume, şi pentru că acum avea nisip, el pronunţă propriul lui nume. Dar nisipul îl fripse şi el trebui să-l arunce; i-a zis lui Dumnezeu că n-a găsit nimic. Dumnezeu îl trimise din nou. Nouă zile păstră Diavolul nisipul, pronunţând tot numele lui, şi nisipul îl ardea din ce în ce mai mult, până când el se înnegri de tot, şi în cele din urmă fu obligat să-l arunce. Când ü văzu, Dumnezeu strigă: „Te-ai înnegrit, rău prieten eşti; du-te şi adu-mi nisip, dar nu mai pronunţa numele tău, căci altfel o să arzi de tot.” Diavolul se scufundă din nou şi de data asta aduse nisip. Dumnezeu făcu Lumea, şi Diavolul se bucură mult. „Eu vreau să locuiesc aici sub copacul acesta mare, zise el. Iar tu, scumpe frate, caută-ţi alt loc.” Dumnezeu se supără. „Eşti un prieten foarte rău! Nu mai vreau să am de-a face cu tine. Pleacă!” Şi atunci apăru un taur uriaş care-l luă pe Diavol. Din copacul cel mare, carne căzu pe pământ şi din frunzele copacului se iviră oamenii.[203]

O variantă rusească relatează cele trei scufundări ale Diavolului şi crearea Lumii din müul rămas sub unghii. Furios Diavolul vru să apuce Pământul şi să-l zvârle în Apă. Dar era prea târziu. Diavolul nu mai reuşi să apuce Pământul care se lăţea din toate păiţile şi devenea nesfârşit.[204]

---

203 H. V. Wlislocki, Märchen und Sagen Transsilvanischen Zigeuner, Berlin, 1892, p. 1; Dähnhardt, pp. 34 – 35; Feldmann, pp. 364 şi urm. Mitul nu pare sa fie cunoscut de ţiganii din Orientul Apropiat şi din Occident. Dähnhardt přesupune că diferitele elemente ale acestei legende prezintă analogii cu tradiţii altaice şi iraniene, şi atribuie mitului ţigănesc o origine indo-europeană (op. cit., pp. 35 – 36).

204 Dähnhardt p. 43, după Etnograf\ Sborník, VI, 1864, secţiunea I, ρ, 122. Conform unei alte

În Bucovina s-a înregistrat legenda următoare: pe când nu existau decât Cerul şi Apele, Dumnezeu se plimba într-o barcă pe Ape. Întâlni un bulgăre de spumă în care se afla Diavolul.

– Cine eşti? întrebă Dumnezeu. Diavolul nu consimţi să răspundă decât cu condiţia ca Dumnezeu să-l ia în barcă. Dumnezeu acceptă şi primi răspunsul: „Eu sunt Diavolul/4 După ce au călătorit mult timp în tăcere, Diavolul zise: „Ce bine ar fi dacă am avea pământ sub picioare.” Dumnezeu atunci îi porunci să se scufunde şi să ia nisip în numele lui. Urmează detaliile obişnuite: cele trei scufundări, crearea Lumii din câteva fire de nisip, odihna lui Dumnezeu în timpul nopţii, tentativa Diavolului de a-l îneca cu consecinţele cunoscute, întinderea Pământului.[205]

Una din legendele letone prezentate de Dähnhardt este mai simplă: Dumnezeu îl trimite pe Diavol să-i aducă nisip şi face Lumea cu ceea ce îi rămăsese acestuia sub unghii. Nu este vorba de a lua nisip în numele lui Dumnezeu, nici de eforturile Diavolului de a-l îneca pe Dumnezeu (Dähnhardt, *op. cit.*, p. „). În alte variante letone, Diavolul păstrează un pic de mâl în gură; când mâlul începe să se umfle, Diavolul îl scuipă şi dă naştere munţilor (*ibid.*, pp. 56 – 57). Legende asemănătoare s-au înregistrat în unele regiuni ale Rusiei, 111 Malorusia, în Ucraina şi în Bucovina.[206]

Variante poloneze, baltice, mordvine

Să adăugăm la dosarul lui Dähnhardt câteva noi documente, în afară de final, legenda poloneză se aseamănă uimitor cu varianta culeasă în Bucovina: Dumnezeu se plimbă în barcă, întâlneşte un bulgăre de spumă, în care se află

legende, atestată la rascolnicii din Estonia, Diavolul ascunsese un pic de irai în gură. Cînd Dumnezeu porunci Pămîntului să crească şi să se întindă, mîlul ascuns în gura Diavolului începu să se îngroaşe şi scuipîndu-1 Diavolul a dat naştere deşerturilor, mlaştinilor şi stîncilor; cf. Dähnhardt, p. 54. Cf. o legendă similară în Bucovina, mai departe, n. 11. Celelalte variante ruseşti sînt discutate mai departe, pp. 94 şi urm.

205 Diavolul, p, 43, după Zeitschrift fur deutsche Mythologie, p. 178; Feldmann, p. 394. După Dähnhardt, acest mit din Bucovina este analog unei variante galiţiene, publicată de Afanasiev.

206 Legenda malorusă îi pune în scenă pe Dumnezeu şi pe Arhanghelul Satana iL Acesta ascunde un pic de nisip sub limba dar este obligat să-1 scuipe şi din scuipatul lui iau naştere munţii şi stîhcile (Dähnhardt, p. 52; ibid., p. 56, o legendă ucraineană). Conform legendei din Bucovina, Diavolul înghiţise un pic de tina. Cînd Dumnezeu binecuvînta Pământul, această tina începu sa se mărească şi ea, şi Diavolul era cît pe ce sa se facă ţăndări. Dumnezeu avu mila de el şi-i porunci s-o dea afară. Şi aşa facu el munţii; cf. E. N. Voronca, Datinile şi credinţele poporului român, I, p. 15; I. A. Candrea, Iarba fiarelor, p. 63, Dähnhardt aşază aceste variante printre legendele despre originea munţilor; op. cit., pp. 52 şi urm.

Diavolul, pe care îl ia în barcă. Cum Diavolul era doritor de un loc tare sub picioare, Dumnezeu îi ceru să se scufunde în fundul mării şi să-i aducă nisip. Cu acest nisip, Dumnezeu făcu Pământul, dar Pământul de-abia le ajunse să se întindă amândoi în voie. Diavolul văzând că Dumnezeu a adormit începu să-l împingă spre mare. Dar în zadar căci sub Dumnezeu, Pământul creştea şi se lăţea din ce în ce mai mult. În cele din urmă, Dumnezeu se trezi şi se urcă la Cer. Diavolul îl urmări, dar Dumnezeu trimise trăsnetul şi-l scufundă în abis.[207]

Conform unor versiuni finlandeze, înainte de crearea Lumii, Dumnezeu se afla pe o coloană de aur în mijlocul mării. Zărindu-şi imaginea în apă strigă: „Ridică" te!" Imaginea era Diavolul. Dumnezeu îl întrebă cum ar putea să facă Lumea. Celălalt îi răspunse: „Trebuie să coborî de trei ori până în fundul mării!" Dumnezeu porunci Diavolului să se scufunde. A treia oară reuşi să aducă mâl dar el ascunse un pic şi în gură, şi mâlul se umfla şi-l durea. Dumnezeu scoase pământul din gura Diavolului şi-l zvârli spre nord, şi aşa luară naştere pietrele şi stâncile.[208]

Estonienii povestesc că la început spiritul lui Dumnezeu (*jumala vaim*) se mişca deasupra Apelor. Auzi un zgomot şi văzu bule ridicându-se la suprafaţa apei, şi o voce i-a strigat: „Aşteaptă-mă!" Dumnezeu îl aşteptă. „Cine eşti?" îl întrebă. „Eu sunt Celălalt." Dumnezeu îl trimise în fundul mării să aducă mâl. Celălalt ascunse un pic şi în gură şi, când mâlul începu să se umfle, Dumnezeu îi zise: „Scuipă-l, Satan!" şi aşa primi el numele de Satan. Şi unde scuipă Satan, apărură mlaştinile şi lacurile.[209]Cu toate că face parte din grupul miturilor

---

207 L Piatowska, „Obyczaje ludu ziemi sieradzkiez", Lud, IV, 4, 1898, pp. 414-415. Aceeaşi legendă în Galiţia: după aducerea nisipului şi Creaţie, „Dumnezeu, obosit, s-a culcat ca să se odihnească1'. Şi Diavolul încercă să-1 înece: cf. Br. Gustawicz, „Kilka szczegółów ludoznawczych w powiatu bobreckiego", Lud, VU, 3, 1902, pp. 267 – 268. (Datorez aceste două referinţe bunăvoinţei pr. Evel Gasparini.) Foarte probabil, ascensiunea lui Dumnezeu la Cer şi urmărirea lui de către Diavol, cu zvîrlirea acestuia din urmă, în abis, sînt elemente apaiţinînd altui mit.

208 Tradus din revista finlandeză Antero Vipunu, I, 2, p. 25, îh Wilhelm Schmidt, Ursprung der Gottesidee, vol. VI (Münster, i. W., 1935), p. 568, şi vol. XII (ibid., 1955), p. 49. O variantă similară în Elli Kaija Köngäs, „The Earth-Diver" (Ethnohis tory, VII, 1960, pp. 151 – 180), p. 161. Identitatea între imaginea lui Dumnezeu şi a Diavolului aminteşte o legendă bulgară care nu aparţine ciclului cosmogonic, în timp ce se plimba de unul singur, Dumnezeu îşi zări umbra şi strigă: „Ridică-te, prietene!" Satan se ridică din umbra lui Dumnezeu şi-i ceru sa împartă cu el Universul: Pămîntul pentru el, Cerul pentru Dumnezeu; cei vii pentru Dumnezeu şi morţii pentru el. Şi semnară un contract în acest sens. (Dähnhardt, op. cit., p. 44; W. Schmidt, Ursprung, XII, ρ. 123; cf. şi A. Strauss, Die Bulgaren, p. 9.)

209 Oskar Loorits, Grundzüge des estnischen Volksglauben, I (Uppsala-Lund, 1949), pp. 455 – 456. Loorits prezentase deja şi analizase acest mit în articolul său „Contribution to the material conceming baltic-byzantine cultural relation" (Folklore, 45, 1934, pp. 47 – 73), pp. 48 şi urm. El îi acordă o origine orientală; după părerea lui. ar fi ajuns în Rusia prin Bizanţ, şi ar fi fost răspîndit de ruşi pînă în ţările baltice.

ugriene, pe care noi le vom prezenta mai departe o dată cu tradiţiile Asiei centrale, să mai amintim şi această variantă mordvină: Dumnezeu (TŠampas) se afla singur pe o stâncă. Se gândea să facă lumea. „N-am nici frate, nici tovarăşi cu care să mă sfătuiesc!" zise el şi scuipă în Ape. Din scuipatul lui a luat naştere un munte. Tšam-Pas îl lovi cu bastonul, muntele se sparse şi Diavolul (Saitan) ieşi. Imediat ce apăru, Diavolul îi propuse lui Dumnezeu să fie fraţi şi să facă lumea împreună. „Nu vom fi fraţi – îi răspunse Tšam-Pas – ci tovarăşi." Şi-l trimise să-i caute nisip în fundul mării. Dar în loc să pronunţe numele lui Dumnezeu, Saitan îl pronunţă pe al lui, flăcări se ridicară din fundul mării şi el ieşi ars tot. La a treia scufundare el pronunţă numele lui Dumnezeu şi reuşi să ia nisip, dar păstră un pic în gură. Când nisipul începu să crească şi când capul i se făcu mare cât un munte şi era cât pe ce să se facă ţăndări, lui Dumnezeu i se făcu milă de el şi-l lovi peste cap. Saitan scuipă cu o asemenea forţă că Pământul se cutremură şi din acest cutremur luară naştere munţii şi colinele.[210]

Nu vom prezenta toate variantele europene. Restul se găseşte în operele lui Dähnhardt, Feldmann şi W. Schmidt. Vom mai avea ocazia să amintim şi altele când vom studia răspândirea acestui mit cosmogonic în Asia centrală şi septentrională. Să adăugăm că tema antagonismului între cele două Fiinţe supranaturale şi a scufundării în mare constituie elementul central al unui alt ciclu legendar, având ca personaje pe profetul Ilie şi Diavolul sau împăratul Diocletian şi sfântul Ioan-Botezătorul. [211] – Dar, înainte de a întreprinde cercetarea comparativă, să privim puţin mai de aproape documentele balcanice pe care le-am prezentat.

„Oboseala lui Dumnezeu"

La români, acest mit are o urmare nu fără importanţă pentru studiul

---

210 A. Strauss, Die Bulgaren, pp. 17 – 19; Dähnhardt, op. cit., pp. 60 – 62; Feldmann, pp. 378 şi urm.; W. Schmidt, Ursprung d. Gonesidee, XII, pp. 45 şi urm. Adăugăm: Uno Haiva, Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen, Helsinki, 1954, pp. 134 – 135 (Diavolul se scufundă sub forma unei gîşte).

211 Diavolul, care furase Soarele, juca mingea cu Ilie. Acesta aruncă mingea în apa, şi cînd Diavolul se zvîrli s-o prindă, Die îngheţă marea, luă Soarele şi se ridică la Cer. Diavolul reuşi să spargă gheaţa, îl urmări pe sfînt şi-i smulse o bucata de calcîi. în cîntecele populare sîrbeşti, personajele sînt împăratul Diocletian şi sfîntul Ioan Botezătorul. Se joaca cu un măr şi cu o coroană. Sfîntul Ioan azvîrle mărul în mare şi cînd împăratul se arunca să-1 prindă, îngheţă marea, fură coroana şi se îndreptă spre Cer. Coroana este Soarele, căci sfîntul ajunge în paradis purtînd „sjajno sunce" „strălucitorul soare". Cf. E. Gasparini, La civiltà matriarcale degli Slavi (Curs universitar, 1955 – 1956, litografiat. Veneţia, 1956), pp, 90 şi urm.; id. Credenze religiöse e obblighi nuiiali degli antichi Slavi (Curs universitar, litografiat, Veneţia, i960), pp. 9 şi urm. După Gasparini, aceste legende reprezintă o lunarizzazione a mitului pescuirii pămîntului; a se vedea Credenze religiöse, p. 11.

nostru. Dumnezeu, când se trezeşte, observă că Pământul se întinsese atât de tare că nu mai era loc pentru Ape. Neştiind cum să remedieze această stare de lucruri, trimise albina la arici – cel mai învăţat dintre animale – ca să-i ceară un sfat. Dar ariciul refuză să-l ajute pe motiv, zicea el, că Dumnezeu este atotştiutor. Albina ştia totuşi că ariciul avea obiceiul să vorbească singur. Într-adevăr, ea îl auzi curând murmurând: „Fireşte, Dumnezeu nu ştie că trebuie să facă munţi şi văi ca să lase loc Apelor.” Albina zbură spre Dumnezeu, şi ariciul o blestemă şi-i sorti să nu mănânce decât murdării. Dar Dumnezeu binecuvântă albina: murdăria pe care o va mânca să devină miere.[212]

La bulgari, mitul este încă şi mai drastic. Pământul se lăţise atât de mult că Soarele nu-l mai putea cuprinde. Dumnezeu îi făcu pe îngeri şi trimise pe îngerul războiului la Satan* ca să-l întrebe ce să facă. Dar îngerul războiului nu reuşi să se apropie de Diavol. Dumnezeu crcă atunci albina şi-o trimise să se aşeze pe umărul Diavolului că să audă ce zice. „O! Ce prost e Dumnezeu!” murmură Diavolul. „Nu ştie că trebuie să ia un baston, să facă semnul crucii în cele patru vânturi şi să zică: «Atât Pământ ajunge!» „Albina se grăbi să-i comunice lui Dumnezeu soluţia problemei.[18] într-o altă variantă bulgară, Dumnezeu făcuse Pământul atât de mare că Cerul nu mai ajungea să-l cuprindă. Cum nu mai ştia ce să facă, dar cum observase că Diavolul vorbea cu ariciul, trimise albina să-i asculte. „Dumnezu nu ştie, zicea Diavolul, că trebuie să ia un baston şi să lovească pământul cu puterile lui ca să facă munţii şi văile. Şi atunci va putea acoperi Pământul cu Cerul.” 19

Ariciul se mai găseşte şi într-o legendă letonă. Dumnezeu lăţise atât de tare Pământul că nu-l mai putea face să intre sub bolta Cerului. Ariciul care tocmai trecea pe acolo îl întrebă pe Dumnezeu care era motivul perplexităţii sale. Dumnezeu povestindu-i păţania lui cosmogonică, ariciul îl linişti: „Nu-i grav”, îi zise. „E de ajuns să apeşi un pic şi Pământul va intra sub bolta cerească.” Apăsându-l, Dumnezeu făcu munţii şi văile. Ca să-l răsplătească pe arici, îi făcu o îmbrăcăminte toată din ace, că niciun duşman să nu se mai poată apropia de el.[213]

Acest mit cosmogonic se deosebeşte atât de tradiţiile biblice cât şi de

---

212 S. H. Marian, Insectele, p. 122; Dähnhardt, pp. 42 – 43.

_ A. Strauss, Die Bulgaren, pp. 7 şi urm. Diavolul blestemă albina sa-şi manînce propriile dejecţii, dar Dumnezeu o binecuvîntează: nimic nu va fi mai dulce decît tine !

213 Dähnhardt, p. 128. Analogia între variantele româneşti şi cele letone este remarcabila; va trebui să se ţină cont de ea cînd se va discuta ipoteza raspîndirii acestor legende de către bogomili; cf. mai departe.

cele mediteraneene. Dumnezeu, ale cărui necazuri cosmo” gonice le-am văzut, nu are nimic din Dumnezeul creator al Vechiului Testament, nici din zeii creatori sau suverani ai mitologiei greceşti. De altfel, însuşi peisajul mitic este cu totul diferit. Îi lipsesc amploarea, măreţia cosmogoniilor greacă şi biblică. Desigur, Marile Ape primordiale sunt prezente, dar scenariul şi personajele mitului sunt mai degrabă modeste: un Dumnezeu care creează împotriva voinţei luit sau la sugestia Diavolului şi cu ajutorul lui, şi care nu mai ştie cum să-şi termine opera; un Diavol care câteodată se arată mai inteligent decât Dumnezeu dar care uzează de subterfugii copilăreşti (ascunde un pic de mâl în gură, încearcă să-l înece pe Dumnezeu împingându-l în apă etc.); albina şi ariciul. Acest univers mitic umil şi şters nu este lipsit de semnificaţie. Oricare ar fi originea acestui mit cosmogonic, pare sigur că el a circulat în mediile populare şi a trebuit să se adapteze unor audienţe fruste.

Mitul se poate reduce la următoarele elemente: 1) Apele primordiale; 2) Dumnezeu care se plimbă pe Ape; 3) Diavolul care-şi face apariţia chiar de la începutul povestirii sau pe care Dumnezeu îl întâlneşte mai târziu, sau pe care-l creează involuntar din umbra lui, din scuipatul lui sau din baston; 4) „sămânţa de pământ” [214] – care zace în fundul Apelor, a cărei existenţă numai Dumnezeu o cunoaşte, şi cu care numai el singur poate face Lumea, dar pe care din motive necunoscute nu vrea, sau nu poate, s-o aducă el însuşi şi-l trimite pe Diavol să i-o caute; 5) triplă scufundare a Diavolului şi neputinţa de a lua lut în numele lui; 6) puterea creatoare a lui Dumnezeu, care sporeşte prodigios cele câteva fire de nisip sau resturile de lut aduse de Diavol sub unghii. Dar această creaţie are ceva „magic” şi „automatic”: Pământul creşte din „sămânţa” lui cam în felul în care în *mango trick* un manghier creşte vertiginos din sâmburele lui şi dă fruct în câteva secunde; sau Pământul se dilată „automatic”, fără ştirea lui Dumnezeu, numai pentru că Diavolul a încercat să-l înece în timpul somnului; 7) ceea ce surprinde pe drept cuvânt în aceste povestiri mitologice este *oboseala lui Dumnezeu după ce a creat Lumea*. Dumnezeu vrea să se odihnească sau simte nevoia să doarmă: că ţăranul după o zi de muncă, adoarme profund, în aşa fel încât nu mai simte nici măcar că-l împinge Diavolul. E adevărat că în asemenea povestiri populare Dumnezeu suportă de

214 Se întîlneşte aceeaşi expresie într-o variantă caucaziană (Dähnhardt, p. 53) şi la voguli (ibid” pp. 66 – 67). Imaginea Pamîntului care creşte vertiginos dintr-o „sămînţă” merită un studiu special, cf. oul cosmogonic sau embrionul primordial (Hiraiyagarbha) plutind în Oceanul primitiv.

multe ori o puternică antropomorfizare. Totuşi, în mitul nostru, oboseala şi somnul lui Dumnezeu par nejustificate, căci, în fond, Dumnezeu n-a făcut mai nimic: Diavolul este cel care s-a scufundat de trei ori (şi nu s-a culcat numai pentru atâta), şi de fapt Pământul s-a dilatat considerabil doar prin „magie"; 8) această notă negativă şi neaşteptată, descoperită în personajul lui Dumnezeu, se agravează şi mai mult în partea a doua a mitului, când Dumnezeu se recunoaşte incapabil să rezolve o mică încurcătură postcosmogonică, şi trebuie să ceară sfatul ariciului sau Diavolului.[215] Oboseală fizică, aceeaşi care îl obligase să se culce şi să doarmă profund, *se însoţeşte acum cu o oboseală mintală*; brusc, Dumnezeu, care păruse atotştiutor (ştia esenţialul: locul unde se găseşte „sămânţa de pământ" şi felul în care se creează Lumea) dovedeşte o inteligenţă ciudat de diminuată: cu toate că facultăţile sale creatoare sunt încă intacte (ca în varianta bulgară în care creează îngerii, apoi albină), inerţia sa mintală pare a fi totală; şi nu numai Diavolul cunoaşte soluţia ci şi ariciul, deci – cu toate că povestirea nu ne-o spune – una dintre creaturile lui Dumnezeu.

Mai mult decât „dualismul", aceste elemente negative – oboseala lui Dumnezeu, somnul lui profund, declinul inteligenţei – sunt cele care dau un caracter absolut distinctiv miturilor cosmogonice româneşti şi sud-est europene. Căci, aşa cum vom vedea imediat, „oboseală" sau „decăderea" lui Dumnezeu nu fac parte integrantă din acest mit, aşa cum este el cunoscut în Asia centrală şi septentrională.

Oricare ar fi originea acestei teme mitologice, un lucru ni se pare evident: caracterul dramatic al ultimelor povestiri pe care le-am analizat este datorat mai puţin antagonismului Diavolului, cât pasivităţii lui Dumnezeu şi a neînţelesei lui decăderi. Inutil să repetăm că acest Dumnezeu n-are nimic comun cu Dumnezeul creator şi cosmocrat al iudeo-ereştinismului. Şi cu toate că viaţa religioasă a tuturor acestor popoare din Europa sud-orientală este inspirată de credinţa creştină, şi-şi are sursa în credinţa într-un Dumnezeu trinitar, în legendele cosmogonice de care ne ocupăm, la fel ca şi în alte teme

215 Desigur, „preistoria*' acestui motiv trebuie căutată în necesitatea desolidari z ari i lui Dumnezeu de existenţa văilor şi a munţilor; acestea fură create mai tîrziu şi din necesitate; la început, Pămîntul era plat – se ştie, câmpia perfecta este un sindrom paradisiac în multe mitologii, atît indo-iraniene cît şi „primitive4": Lumea a fost plată la începutul creaţiei, şi va fi din nou la sfîrşitul ciclului, cînd creaţia va fi simbolic sau concret reiterată. Dar rămîne faptul că Dumnezeu n-a ştiut unde să se oprească atunci cînd a binecuvîntat pumnul de pămînt să crească şi să se lăţească. încă o proba că această creştere vertiginoasă era de ordin „magic" şi scăpa controlului Creatorului.

folclorice, avem de-a face cu un alt tip de Dumnezeu; suferind de singurătate, simţind nevoia să aibă un tovarăş cu care să facă Lumea, distrat, obosit, şi, în cele din urmă, incapabil să desăvârşească creaţia numai cu propriile lui mijloace.

Se poate compara acest Dumnezeu cu acel *deus otiosus* al atâtor religii „primitive", unde, după ce a creat lumea şi oamenii, Dumnezeu se dezinteresează de soarta creaţiei sale şi se retrage în Cer, abandonând desăvârşirea operei sale unei Fiinţe supranaturale sau unui demiurg. Nu pretindem că acel *deus otiosus* al societăţilor arhaice – aşa cum îl găsim de exemplu la Selk'nam, la Bambuti şi la atâtea alte populaţii africane[216] supravieţuieşte în credinţele popoarelor din sud-estul Europei. Nu este neapărat vorba de o supravieţuire a unor timpuri foarte îndepărtate, ci de un proces care a putut să aibă loc mult mai târziu. În alţi termeni, caracterele negative decelate în miturile noastre cosmogonice sunt susceptibile de a fi interpretate ca expresia populară şi, în fond, recentă, a unui *deus otiosus*, a unui Dumnezeu care s-a retras după ce a creat Lumea, care, în consecinţă, nu se mai află chiar în centrul cultului. Să adăugăm că tema unui „Dumnezeu îndepărtat" joacă un rol capital în folclorul religios românesc, şi că este la fel de abundent atestată şi la alte popoare din Europa sud-orientală. Conform acestor credinţe, la început, Dumnezeu cobora din când în când să se plimbe pe Pământ, însoţit de Simţul Petru, dar din cauza păcatelor oamenilor a renunţat la aceste vizite şi s-a retras definitiv în Cer. Îndepărtarea lui Dumnezeu îşi găseşte justificarea imediată în depravarea umanităţii. Dumnezeu se retrage în Cer pentru că oamenii au ales răul şi păcatul. Este o expresie mitică a desolidarizării lui Dumnezeu de rău şi de umanitatea păcătoasă; vom avea ocazia să mai semnalăm şi altele. Dar este evident că acest Dumnezeu care se retrage şi se îndepărtează nu este cel al iudeo-ereştinismului.

„Dualism" slav?

De unde vine această concepţie a unui Dumnezeu care creează Lumea cu ajutorul Diavolului, care adoarme după creaţie, care scapă neatins de atentatul Diavolului, dar care, cel puţin *în* câteva variante, se arată incapabil să-şi desăvârşească singur opera cosmogonică? Cum am mai spus, s-a încercat să se interpreteze aceste legende balcanice ca fiind expresia credinţelor

216 Cf. exemple ir al nostru Traité d'Histoire des Religions, Paris, 1949, pp. 52 şi urm., 55 şi urm.

bogomilice. După Veselovskij, Haşdeu şi Dähnhardt, slavişti ca Iordan Ivanov, F. Haase[217]-şi alţii, au susţinut cu argumente diverse această ipoteză[218]. Problema bogomilismului este considerabilă şi nu intenţionăm să o discutăm aici în ansamblul ei, 26 Remarcăm totuşi că ipoteza originii bogomilice a mitului cosmogonic întâmpină greutăţi. Mai întâi că nu se găseşte acest mit în niciun text bogomilic. Mai mult chiar, mitul nu este atestat în Serbia, nici în Bosnia, nici în Herţegovina, cu toate că Bosnia a rămas până în secolul al XV-lea un centru important al sectei[219]-Cu toate că, după părerea lui Toth Szabo Pal, resturi de credinţe bogomilice ar fi supravieţuit în Ungaria până în secolul al XV-lea, şi n-ar fi dispărut decât după Reformă[220]; cu toate că un mit dualist despre crearea omului a fost înregistrat în Ungaria[221], motivul cosmogonic care ne preocupă n-a fost găsit. Pe de altă parte, cum am văzut, au fost culese variante în diferite părţi ale Rusiei, în Ucraina şi în regiunile baltice, unde credinţele bogomilice n-au pătruns niciodată. Pe deasupra, mitul nu se găseşte nici în Germania, nici în Occident deşi catarii şi *patarinii* au difuzat până în Franţa meridională, în Germania şi în Pirinei un mare număr de motive folclorice de origine maniheistă şi bogomilică. [222] În sfârşit, după cum vom vedea imediat, atestarea cea mai densă a mitului se află la popoarele turco-mongole din Asia centrală.

Unii savanţi ruşi, şi mai de curând Uno Harvă, au atribuit ruşilor difuzarea mitului dincolo de Ural.[31] Dar dacă se admite că ruşii nu l-au primit de la bogomili, de unde-l deţin? Unii savanţi au încercat să explice bogomilismul prin

---

217 Mai ales în lucrarea sa Volksglaube unde Brauchtum der Ostslaven, Breslau, 1939, pp. 231 şi urm.

218 în studiul sau, E, Turdeanu a arătat ca un mare număr de credinţe pretinse bogomilice sînt deja atestate îh apocrife care nu au nimic comun cu bogomilismul şi-i sînt chiar anterioare. Dem. Russo criticase deja ipoteza lui B. P. Hasdeu şi arătase precedentele şi paralelele patristice ale textelor populare pe care Hasdeu le considera ca eretice şi mai ales bogomilice; cf. Studii biiantino-române, Bucureşti, 1907 şi Studii şi critice, Bucureşti, 1910. N. Minissi găseşte inter* pretarea lui Turdeanu prea rigidă; cf. „La tradizione apocrifa e le origini del Bogomilismo”^řřcerc/1ď slavistické, III, 1954, pp. 97 – 113, spec. pp. 111 şi urm. Precizăm ca Turdeanu studiază numai literatura apocrifa şi nu tradiţiile orale.

2192 1 Cf. H.-Ch. Puech, op. cif., pp. 69 şi urm., cu bibliografia înregistrata, p. 69, n. 2.

220 N. Cartojan, Cărţile populare în literatura românească, I, p. 32.

221 Cf. H. von Wlislocki, Volksglauben und religiöser brauch der Magyaren, Münster, i. W., 1893, p. 93; Dänhardt, p. 99.

222 Despre difuzarea unei teme dualiste iraniene pînă în Bretania (cf. P. Sebillot, Contes des Provinces de France, Paris, 1920, pp. 209 şi urm.) şi în Provence (P. SebiUot, Folklore de France, Paris, 1904 – 1907, III, p. 4), a se vedea A. H. Krappe, „A Persian Theme in the Roman de Renard” (Modem Language Notes, 58, 1943, pp. 515 – 519), spec. p. 516. Gaston Paris îi indicase deja originea maniheistă (cf. Journal des Savants, 1894, p. 606, n. 3).

preexistenţa unui puternic dualism religios la vechii slăvi. [223] – Ideea „dualismului slav" îşi are rădăcina într-o informaţie a lui Helmold (*Chronica Slavorum* I, 52, scrisă între 1164 – 1168). După ce s-a bucurat de o mare autoritate, această mărturie a lui Helmold a fost respinsă de Aleksander Brückner; acest savant presupunea că Helmold aplicase retrospectiv păgânismului slav concepţia şi iconografia creştiună a Diavolului. [224] – Dar hipercriticismul lui Aleksander Bruckner pare acum depăşit; savanţi ca V. Pisani, G. Vemadski, Roman Jakobson, Evel Gasparini acordă credit mărturiei lui Helmold şi acceptă, de asemenea, „dualismul" slavilor primitivi. [225] – Această nouă orientare metodologică este întărită de asemănările – puse recent în lumină – între slavi şi iranieni[226], pe de o parte, şi între traco-frigieni, iranieni şi slavi pe de altă parte[36]. *Apriori'* nu este exclus ca anumite credinţe „dualiste" difuzate în Balcani şi în regiunile carpato-dunărene să reprezinte resturi de credinţe religioase ale substratului traco-scitic, 37

Mai trebuie adăugat, de asemenea, că tendinţele „dualiste" s-au manifestat destul de târziu la slavii orientali. Gershom Scholem se întreba dacă sabataismul din Polonia n-a fost influenţat de sectele ruseşti dezvoltate îndeosebi în Ucraina după marea schismă a rascolnicilor.[227]

Nu e nevoie să luăm parte la această dispută: studiul nostru nu este dualismul religios, ci numai incidenţele sale cu tema scufundării cosmogonice. Acest mit, conţinând scufundarea Diavolului sau a unei păsări acvatice, urmată de opera creatoare a lui Dumnezeu, este atestat în 24 de puncte ale domeniului balto-slav, (dintre care 6 în Ucraina şi 11 în Belorusia), şi în 12 puncte ale teritoriului fino-ugrian. Bazându-se pe aceste fapte, L Grafenauer a

---

223 Iordan Ivanov, Bogomilski knigi i legendi, pp, 361 şi urm., respinsese aceasta ipoteza, dar a se vedea şi F. Haase, Volksglaube m. Brauchtum der Ostslaven, pp. 241 şi urm.

224 Aleksander Brückner, Mitologia slava (traduzione dal polaco e note di Julia Dicksteinówna, Bologna, 1924), pp. 203 şi urm., 207 etc. Acelaşi argument la Ivanov, pp. 361 şi urm. Cf. şi B. O. Unbegaun, „La religon des anciens Slaves" (în Mana, 2, III, 1948), p. 420.

225 Cf. V. Pisani, Le religioni dei Celti e dei B al to -Slav i nelV Europa-precris' tiana, Milano, 1940, pp. 49 şi urm.; G. Vemadsky, The Origins of Russia' Oxford, 1959, pp. 118 şi urm.; R. Jakobson, „Slavic Mythology", (în Funk and Wagnall, Dictionary of Folklore, Myyhology an Legend, II, 1950, pp. 1025 şi urm.); E. Gasparini, Cr edeme religiöse e oblighi nuziali degli antichi Slavi, pp. 54 şi urm. şi passim. Alois Schmaus arată mai mult scepticism: cf. „Zur altslawischen Religionsgeschichte" (Saeculum, IV, 1953, pp. 206 – 230), pp. 223 şi urm. Asupra concepţiei divinităţii la slavi, cf. Biuno Meriggi, „Ūconcetto del Dio nelle religioni dei popoli slavi" (Recerche Slavistické, I, 1952, pp. 148-176),

226 Cf. R. Jakobson, op. cit., p. 1025; K. H. Menges, „Eariy Slavo-Iran ian contacts and Iranian influences in Slavic mythology" (Symbolae in honorem Z. V. To gan, Istanbul, 1950-1955, pp. 468^-479_.

2273 * G. Scholem, „Le mouvement sabataïste en Pologne" (primul articol, Rev. Hist. Rei, t. 143, 1953, pp. 30-90), p. 38.

văzut în acest mit cosmogonic dovada credinţei vechilor slavi într-o Fiinţă Supremă. [228] – Ipoteza a miâlnit opoziţia lui Fr. Bezlaj, care-i reproşează lui Grafenauer că argumentează pe o bază prea limitată.[40] Pe drept cuvânt, E. Gasparini a replicat că acest mit cosmogonic este unul din cele mai răspândite pe glob şi că difuzarea sa în Eurasia este deosebit de intensă (op. cit. *y* pp. 4 şi urm.).

Independent de Grafenauer, Evel Gasparini încercase să evidenţieze concepţia Fiinţei Supreme la slavii primitivi. Atât cât se poate judeca după datele sale încă provizorii, Gasparini consideră mitul „pescuirii pământului", aşa cum este întâlnit la slavi, ca rezultatul unei puternice influenţe a mitologiei lunare.[229]

Dar Gasparini insistă asupra indicaţiei date de Helmold, conform căreia slavii nu contestă existenţa unui singur zeu în cer (*non diffitentur unum deum in coelis*), dar presupun că acest zeu se interesează numai de afacerile celeste (*coelestia tantum curare*), lăsând guvernarea Lumii pe mâna unor divinităţi inferioare create de el (*ho s ver o distributiv officiis obsequentes de sanguine eius processisse*). Helmold îl numeşte pe acest Dumnezeu *prepotens* şi *deus deorum*, dar el nu este un Dumnezeu al oamenilor: el domneşte peste ceilalţi zei (*coeteris imperitans*), şi nu mai are nicio legătură cu Pământul. [230] – Gasparini îl apropie pe acest „Dumnezeu îndepărtat" de zeii celeşti ai fino-ugrienilor şi ai popoarelor turce din Asia centrală: zei sublimi şi creatori, dar pasivi, fără idoli, fără cult (*ibid.*, pp. 64 şi urm.). El conchide că la slavii vechi, ca şi la fino-ugrieni, Dumnezeul celest se retrage din Lume şi devine un *deus otiosus*.[231]

Amânăm pe altă dată discuţia acestor teze. Pentru moment, să amintim numai că în mitul scufundării cosmogonice pasivitatea lui Dumnezeu se manifestă într-un peisaj şi într-un scenariu destul de caracteristice, comportând

---

228 I. Grafenauer, „Ali je praslovanska beseda „bog" irańska izposojenka", in Slovenski Etnograf, V, 1952, pp, 237 – 250; E. Gasparini, Credenze religiöse e obl ig hi nuziali, p. 4

229 Cf. Corso di Storia delie Lingua e Letteratura Russa (Anno accademico 1949 – 1950, curs litografiat, Veneţia, 1950), p. 188; cf. şi La civiltà matriarcale, pp. 90 şi urm.; id., Danze e fiabe del mondo slavo, Veneţia, 1955, curs litografiat, pp. 113 şi urm.

230 Cf. Credenze religiöse e oblighi nuzicali degli antichi slavi, pp. 54 şi urm. Gasparini consideră acest pasaj al lui Helmold ca documentul cel mai important al istoriei religioase a slavilor primitivi, mai important chiar decît textul lui Procop; ibid., p. 68.

231 Ibid., ρ. 85. El găseşte de altfel şi alte asemănări între slavi şi fino-ugrieni, de exemplu în obiceiurile nupţiale şi funerare, în cântecele alternate şi gama muzicală, în îmbrăcăminte etc.; cf. E., Gasparini, „Finni e Slavi" (Annali delVIsti· tuto Universitario Orientale, Sezione Slava, Napoli, I, 1958, pp. 77 – 105).

Apele primordiale, antagonismul adversarului şi oboseala, adică inerţia mintală a Creatorului după ce a creat Lumea. E bine deci să limităm strict cercetarea noastră la aceste motive mitologice.

Câteva legende ruseşti

N-am citat până acum decât o singură variantă rusească (vezi p. 83) şi aceasta pentru motivul că documentele ruseşti se grupează aparte, mai ales pentru faptul că Diavolul se manifestă sub forma unei păsări acvatice. Este cazul legendei Mării Tiberiade, un apocrif inclus pe „Lista cărţilor divine" pe care-l posedăm în manuscrise din secolele al XV-lea şi al XVI-le a.[232] Pe când nu existau nici Cerul, nici Pământul, ci numai Marea Tiberiadei, Dumnezeu zbura în aer (probabil sub formă de pasăre). El zări o pasăre acvatică (*gogof*) plutind pe valuri. Era Satanaël.

„– Cine eşti?, îl întrebă Dumnezeu.

– Eu sunt Dumnezeu.

– Şi atunci mie cum îmi spui?

– Tu eşti Dumnezeul Dumnezeilor şi Domul Domnilor", îi răspunse Satanaël. Dumnezeu îl trimise în fundul mării şi-l proclamă mai mare peste îngeri. Dar când Satanaël vru să-şi ridice tronul deasupra norilor, Dumnezeu porunci arhanghelului Mihail să-l doboare.

Elaborarea creştină a legendei nu lasă nici urmă de îndoială, dar trăsătura caracteristică – ornitomorfia Diavolului – este desigur de origine central-asiatică. Remarcăm că Dumnezeu nu cunoaşte existenţa Diavolului, în timp ce acesta din urmă ştia că interlocutorul său era „Dumnezeul Dumnezeilor". Se poate interpreta acest episod ca un efort pentru a dovedi că Dumnezeu ignora originea răului. Dar această desolidarizare a lui Dumnezeu de Rău şi de Cel Rău conduce câteodată la o poziţie net dualistă. O variantă culeasă în părţile Tver-ului povesteşte că nici Dumnezeu, nici Satan n-au fost creaţi şi că nimeni nu ştie de unde vin. Satan este asemănător cu Dumnezeu, cu această diferenţă că el nu poate crea nimic fără Dumnezeu. Mitul urmează schema cunoscută: Dumnezeu îi porunceşte lui Satan să se scufunde dar

232 Se va găsi bibliografia primelor ediţii şi studii critice în Dähnhardt, I, p. 45, η* 1. Se adaugă Iordan Ivanov, Bogomilski knigi i legendi, pp. 287 – 311; H.-Ch. Puech, Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre, pp. 129 şi urm.

Diavolul ascunde un pic de nisip în mână, şi când Pământul începe să se mărească, aceste câteva fire de nisip devin munţi. [233] Într-o altă variantă, Diavolul ü propune lui Dumnezeu să devină fratele lui de sânge: „Tu să fii mezinul şi eu fratele cel mare!" Şi cum Dumnezeu izbucneşte în râs, el se declară mulţumit să fie mezinul. Dar Dumnezeu face semnul crucii şi Diavolul dispare.[234] Se decelează în această legendă vechiul motiv, puternic creştinizat, al consangvinităţii Dumnezeu (Crist)-Diavol. Ideea că Cel Rău e fratele mai mare al lui Dumnezeu este foarte probabil de origine zurvanită (a se vedea mai departe pp. 107 şi urm.).

O legendă bielorusă prezintă lucrurile diferit. Pe mare era o raţă, şi Diavolul o întrebă ce caută pe acolo. „Sunt o pasăre de apă, răspunde raţa, locul meu e pe mare." Diavolul îi porunceşte să-i aducă lut şi raţa se scufundă de trei ori. Soseşte Dumnezeu care îl întreabă de unde a luat lutul. „Raţa mi l-a adus", replică Diavolul.

– Atunci, hai să facem Pământul împreună, îi propune Dumnezeu. Diavolul se scufundă la rândul lui dar ascunde un pic de mÜ în gură: scuipându dă naştere munţilor. [235] – Tema raţei care precede atât apariţia Diavolului cât şi pe cea a lui Dumnezeu este desigur arhaică. Dar ignoranţa de care Dumnezeu dă dovadă privind originea lutului pare să fie o dezvoltare aberantă; nu se găseşte decât în puţine exemple (cf. mitul buriat, p. 104). Ordinea în care apar personajele mitului – raţa, Diavolul, Dumnezeu – este la fel de ciudată. Foarte probabil, adversarul sub formă de pasăre a dat naştere la două personaje distincte: Diavolul şi raţa. Într-adevăr, într-o altă variantă bielorusă, Diavolul se scufundă sub formă de lebădă şi aduce puţin mâl cu care Dumnezeu face Lumea. Mlaştinile şi munţii sunt făcuţi cu resturile ascunse de Diavol în gură. [236] – O versiune rusă septentrională îi prezintă pe Dumnezeu şi pe Diavol sub

---

233 Dähnhardt, I. pp. 338 – 339, după Živaja Starina, IX, pp. 393 şi urm.

234 Dähnhardtτ I, p. 48 după Veselovskij.

235 W. Schmidt, Ursprung der Gottesidee, XU, pp. 56 – 57, după Dobrovolskij.

236 W. Schmidt, op. cit., pp. XII, pp. 57 – 58. Versiunile ucrainene se apropie de forma balcanică: Dumnezeu cere îngerului Satanaël să-i aducă lut în numele său. Satanaël ascunde un pic în gura, şi, scuipîndu-1 face munţii. Cînd Dumnezeu adoarme, Satanaël încearcă să-1 înece (Strauss, Die Bulgaren, pp. 13 şi urm.; Dähnhardt, ρ, 55). După o altă varianta, Dumnezeu îl găsi pe Diavol în spumă, îi dădu două aripi şi-1 făcu înger. Ceea ce vrea să spună că Dumnezeu se strădui să „formeze41 şi să „spiritualizeze" o Fiinţă a cărei origine n-o cunoaşte, dar care se revelează cuiînd a fi Adversarul. într-adevăr, Dumnezeu îl trimise să caute pământ – şi începînd din acest moment, povestirea se dezvoltă ca în prima variantă (Dähnhardt, p. 55). După o variantă ruteana, arhanghelul Satanaël se scufundă de trei ori şi ascunde un pic de mîl în gura (Dähnhardt, p. 52).

formă de raţe scufundătoare, respectiv albă şi neagră. [237] – E probabil un rezultat al unei influenţe a legendei Mării Tiberiade.[238]

Cum am văzut, versiunile ruseşti aduc un element nou: ornitomorfia Diavolului, şi în unele cazuri, şi a lui Dumnezeu. Această trăsătura se precizează în miturile popoarelor eurasiatice, mai ales la crescătorii de vite, la care, după părerea lui F. Fior, tema scufundării cosmogonice constituie un fel de „Signatur". [239]Este imposibil să prezentăm dosarul complet. Se va găsi esenţialul documentaţiei în volumele IX – XII din *Ursprung der Gottesidee*, ale lui Wilhelm Schmidt. Eminentul etnolog a utilizat, completat şi integrat materialele reunite de Veselovskij, Dähnhardt şi Harvă. În ultimul volum din enorma lui lucrare, W. Schmidt a încercat o analiză istorică a acestui mit cosmogonic, analiză cu care nu suntem întotdeauna de acord.[52]

Scufundarea cosmogonică la ugrieni

Să începem prin a aminti câteva mituri uralo-ugriene. Ceremişii povestesc că înainte de crearea Lumii, Keremet, fratele lui Dumnezeu (Yuma), înota sub forma unei raţe. La cererea lui Yuma, Keremet se scufundă şi aduse un pic de mâl, dar păstră un pic şi în gură. Dumnezeu făcuse Pământul plat şi neted, dar scuipând, Keremet crcă munţii. [240] – La mansi (voguli), Fiinţa Supremă Korstorum trimise pe rând mai multe păsări scufundătoare ca să-i caute nisip în fundul mării. Adversarul lui Dumnezeu nu apare în acest mit.[54] Vogulii cunosc mai multe versiuni. Conform uneia din ele, Elempi, fiul Primului

---

237 U. Harva, Die Religiösen Vorstellungen der altaischen Völker, p. 97, după Veselovskij.

238 Dar imaginea lui „Dumnezeu sub formă de pasăre" se mai întîlneşte şi în alte contexte ale folclorului religios est-european. Cf. colindele galiţiene (mai exact, din regiunea Nistrului) în care se vorbeşte de trei porumbei care se seufundă, aduc nisip şi fac Pământul (Dähnhardt, p. 59), într-o variantă ucraineană, Dumnezeu, Petru şi Pavel se aflau în trei arţari în mijlocul unei mari albastre. Se scufunda pe rînd în fundul mării, pentru a aduce nisipul de aur necesar Creaţiei, dar numai Dumnezeu reuşeşte (Dähnhardt, ibid.).

239 F. Flor, „Die Indogermanen in der Völkerkunde. Gedanken um das Problem der Urheimat" (în Hirt Festschrift, Heidelberg, 1936, vol. I, pp. 69 şi urm.), p. 102.

_ Ursprung d. Gottesidee, XII, pp. 115 – 173. Este inutil să indicăm toate pasajele din volumele anterioarea din Ursprung în care W. Schmidt a studiat acel ,,Tauchmotiv". Se vor găsi primele sale încercări de sinteză în Ursprung, vol. VI (1935), pp. 32 – 42, şi „Das Tauchmotiv in Erdschöpfungsmythem Nordamerikas, Asiens und Europas" (in Mélanges de Linguistique et de Philologie offerts à Jacque Van Ginneken, Paris, 1937, pp. 111 – 122.) Aceste pagini erau redactate cînd am luat cunoştinţă de articolul lui Ugo Bianchi, „Le dualisme en histoire des religions" (Rev. H ist. ReL, t. 159, 1961, pp. 1 – 46). A se vedea şi Alan Dundes, ‚JEarth-diver: Création of the Mythopoeic Male" (American Anthropologisty t. 64, 1962, pp. 1032 – 1051): încercare de interpretare psihanalitica.

240 Strauss, Die Bulgaren, p, 16; Dähnhardt, p. 60. După o variantă mordvină, Dumnezeu scuipă în Apa şi din scuipatul lui ieşi Saitan sub forma unei păsări (Dähnhardt, p. 62).

Cuplu, fu cel care aduse lut seufundându-se sub forma unei păsări acvatice.[55] Conform altei variante, Primul Cuplu locuia într-o casă în mijlocul Apelor. Într-o zi ei au zărit o pasăre de fier care se scunfunda şi revenea la suprafaţă cu mâl în cioc. Dimineaţa Pământul era făcut; în ziua a treia Apele dispăruseră de tot.[241]

În sfârşit, o a treia variantă vogulă aminteşte deja trăsături întâlnite în legendele mord vine şi ale Europei orientale. Din locul său de deasupra norilor Dumnezeu scuipă în Ape. Din acest scuipat se formă un bulgăre şi după câtva timp Dumnezeu auzi un zgomot. „Cine face zgomot? întrebă el.

– Sunt eu, Satanaël.

– Vino lângă mine deasupra norilor”, îi zise Dumnezeu. Satanaël urcă şi Dumnezeu îl întrebă dacă împreună n-ar putea face Lumea. „Desigur, replică Satanaël, putem lua sămânţă de pământ din fundul mării.” Se scufundă şi aduce sămânţă în talpa piciorului, ascunzând un pic şi în gură. Când, binecuvântat de Dumnezeu, Pământul începe să se lăţească, Satanaël scuipă, dând naştere astfel munţilor.[242]

Să amintim acum câteva mituri ale samoiezilor, care constituie ramura nordică a uralienilor. Conform unui text publicat de Lehtisalo, Num, Dumnezeul suprem, porunceşte lebedelor şi gâştelor să se scufunde, ca să vadă dacă există pământ pe fundul Apelor. Păsările se întorc fără să fi găsit nimic. Dumnezeu trimise atunci scufundătorul polar. După şase zile acesta s-a întors la suprafaţă: a zărit pământul, dar n-a mai avut forţa să aducă din el. Pasărea *Ijuru* se scufundă la rândul ei şi într-a şaptea zi revine cu un pic de mâl în cioc. După ce Num a făcut Pământul, „de undeva” sosi „un bătrih” care-i ceru voie să se odihnească. Num îl refuză la început, trimiţându-l să se scufunde şi el ca să-şi aducă pământ, dar în cele din urmă cedă. Dimineaţa, îl surprinse pe bătrân pe marginea insulei pe cale să o distrugă. Distrusese deja o bună parte. Num îl somă să plece, dar bătrânul ceru atât pământ cât poate el cuprinde cu vârful bastonului său. Dispăru în această gaură după ce declară că de acum va locui acolo şi va răpi oameni. Consternat, Num îşi recunoscu greşeala: se gândise că bătrânul vroia să se instaleze *pe* Pământ, nu *sub* el.[243]

241 Dähnhardt, p. 63, după Munkácsi, W. Schmidt, XII, pp. 41 – 42.

242 Strauss, Die Bulgaren, p. 14; Dähnhardt, pp. 66 – 67; Feldmann, op. citpp. 383 şi urm.; Harva, p. 95; W. Schmidt, XII, pp. 42^43. Mitul povesteşte apoi crearea Cerurilor, crearea omului şi episodul dinelui, pe care îl vom rezuma mai departe după o varianta samoieda (p. 107).

243* * T. Lehtisalo, „Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden” (Mém, de la Sociétéfinno-

Să reţinem câteva fapte: Num trimite să se scufunde păsările acvatice[244] – şi nu Diavolul; Adversarul îşi face apariţia *după* crearea Lumii, dar se străduieşte imediat s-o distrugă; în cele din urmă coboară sub Pământ şi se declară ostil oamenilor, adică se revelează ca Domn al împărăţiei Morţilor. Lecţia secretă a mitului este că Num n-are nimic de-a face cu forţele răului care distrug Creaţia, şi nu este nici răspunzător de moartea oamenilor. (Cu toate că Moartea vine pe Lume datorită lipsei sale de perspicacitate: cf. Miturile explicând originea morţii printr-un accident, sau prin neatenţia lui Dumnezeu, sau prin prostia Primilor Oameni.)

Un alt mit samoied prezintă, de la început, antagonismul între Num şi Moarte. Cum Ngaa (Moartea) pretinde a fi mai mare decât Num, acesta o somează să facă Pământul. Ngaa îşi afundă mâha în apă, ca să scoată nisip dar nisipul ü curgea printre degete. Num crcă atunci Lumea şi-i ceru lui Ngaa să aşeze o balenă sub Pământ ca să-i dea stabilitate. Dar cum Pământul continua să se cutremure, Num îi porunci să-l fixeze cu o piatră mare şi Ngaa se execută: aceştia sunt munţii Ural. „Acum că am făcut lumea, zise Dumnezeu, trebuie să-i găsim un Stăpân.” Şi din puţin pământ îl făcu pe om. Mai făcu şi un câine, căruia îi porunci să-l păzească pe om. Dar pe când Dumnezeu lipsea, Ngaa ademeni câinele promiţându-i o blană dacă îl lasă să se apropie de om; se apropie şi-l devoră. Num crcă un cuplu uman şi-l pedepsi pe câine să se hrănească cu excremente. [245] – Elementele „dualiste” sunt bine subliniate; tema scufundării cosmogonice e aproape uitată (Ngaa se mulţumeşte să-şi afunde mina în Ape), dar adversarul lui Dumnezeu, Moartea, colaborează de la început la facerea Lumii.

Altaici, mongoli

La diferite popoare turce miturile cosmogonice prezintă şi mai clar fuziunea celor două motive iniţial independente: 1) păsările acvatice care, la

---

ougriene, LDI, 1924), pp. 8 şi urm.; W. Schmidt, vol. XII, pp. 11-12; cf. şi vol. III, pp. 352 şi urm.

244 Un mit al samoiezilor din Turuşansk povesteşte ca după potop şapte supravieţuitori erau purtaţi de-o barca în derivă. Apele cresc aproape pîna la Cer. Oamenii roagă o prigorie scunfimdătoare să caute pămînt. După şapte zile pasărea revine aducînd pămînt, nisip şi ierburi. Oamenii arunca totul pe Ape şi la rugăciunea lor, Num facu din nou Pămîntul pentru ei: cf. Walter Anderson, „Nordasiatische Flutsagen” (Acta et Commentationes Universitatis Dorpatensis B. Humaniora, IV, 3, Dorpat, 1923), pp. 17 şi urm.

245 Lehtisalo, op. cit, pp. 9 şi urm.; W. Schmidt, XU, pp. 12»13.

porunca lui Dumnezeu, se scufundă pentru a aduce lut; 2) adversarul lui Dumnezeu, care – ornitomorf sau antropomorf – efectuează aceeaşi acţiune dar se străduieşte, între altele, să-şi facă o Lume pentru el, sau încearcă să ruineze Creaţia. Astfel, într-un mit al tătarilor Lebed, o lebădă albă se seufundă la rugămintea lui Dumnezeu şi-l aduce un pic de lut în cioc. Dumnezeu face pământul plat şi neted; dar el trimite o altă pasăre şi cu materialul adus face munţii. Abia mai târziu soseşte Diavolul, care face mlaştinile.[246]

Un mit al tătarilor Abakan, înregistrat tot de Radlov, povesteşte că la început nu era decât o raţă. Ea îşi făcu un prieten – o altă raţă – pe care o trimise să-i aducă nisip. „Prietenul" se scufundă de trei ori, dar păstră un pic de nisip pentru el şi raţa îi zise: „Acesta se va face pietre." „Prietenul" îi ceru un pic de pământ pentru el şi obţinu în cele din urmă atât cât putea să acopere cu vârful bastonului.[247]

În această ultimă versiune, Dumnezeu – ornitomorf – îşi face un tovarăş asemenea cu el. Acesta îl ajută la facerea Lumii, dar, cu toate că într-o formă atenuată, se comportă ca adversarul său. Mitul este confuz, căci Erlik Khan apare mai târziu şi-l necinsteşte pe om, şi cu toate că nu ni se spune de unde vine, se ştie că el este Domnul Infernului. Raţa creată de Dumnezeu, care-l înşelase cerându-i pentru el gaură făcută de baston, se dovedeşte a fi „Diavolul·4,

Caracterul dualist este destul de evident în miturile tătarilor din Altai. La început, când nu erau nici Cerul, nici Pământul, ci doar Apele, Dumnezeu şi „omul" pluteau împreună sub formă de gâşte negre, „Omul" încercă să se ridice mai sus decât Dumnezeu şi căzu în apă. El ceru ajutorul lui Dumnezeu şi Dumnezeu făcu să se ridice din Ape o piatră şi „omul" se aşeză pe piatră. Apoi Dumnezeu îl trimise să-i aducă lut. Dar „omul" păstră un pic în gură, şi când Pământul începu să se mărească, lutul începu să se umfle. Fu obligat să-l scuipe, dând astfel naştere mlaştinilor. Dumnezeu îi zise: „Ai păcătuit, şi supuşii tăi vor fi răi. Supuşii mei vor fi credincioşi; ei vor vedea soarele, lumina şi eu mă voi numi Khurbystan (Ohrmazd). Iar tu vei fx Erlik."[248]

---

246 W. Radlov, Aus Sibirien , Leipzig, 1884, II, p. 360; cf. şi W. Schmidt, Ursprung der Gottestidee, vol. IX (1949), pp. 121 şi urm.

247 W. Radlov – H. T. Katanov, Proben der Volkslitereatur der türkischen Stämme, IX, Teil, Sankt-Petersburg, 1907, pp. 222 şi urm.; W. Schmidt, Ursprung, EX, pp. 512 şi urm.; XII, pp 22 – 23. Mitul povesteşte apoi crearea omului şi episodul cîinelui; Erlik Khan îl ispiteşte cu o blana, se apropie de om şi-1 spurcă.

248 W. Radlov, Aus Sibirien, II, pp. 3 – 5; o versiune mai elaborată a fost publi" cată de Radlov

Sincretismul cu ideile iraniene este evident[249]. Dar scenariul scufundării cosmogonice este aproape în întregime păstrat. Identitatea între „om" şi Domnul Infernului, Erlik Khan, se explică prin faptul că Primul Om, Strămoşul mitic, este de asemenea Primul Mort, Elementul „dualist" şi mai ales antagonismul Primul Om-Dumnezeu este o dezvoltare ulterioară, elaborată după antagonismul paradigmatic Dumnezeu-Diavol.

La Altai-Kizi, Ülgen joacă un rol mai puţin strălucitor. El coboară în Apele primordiale pentru a crea Lumea; dar nu ştie nici ce să facă, nici cum. El vede apropiindu-se un „om". „ – Cine eşti? îl întreabă Ülgen.

– Vreau să fac Pământul, îi răspunde celălalt. Dumnezeu se înfurie.

– Dacă eu nu ştiu să-l fac cum ai să-l faci tu?

– Eu ştiu unde se găseşte materialul necesar", răspunde „omul". Dumnezeu îi porunceşte atunci să se scufunde în fundul mării. „Omul" găseşte un munte, rupe o bucată şi şi-o pune în gură. El îi dădu o parte lui Ülgen, care întinzmd-o făcu Pământul. Dar el mai păstrase puţin între dinţi, şi scuipând făcu munţii. „Omul" cere atât pământ cât să acopere cu vârful bastonului său şi dispare în gaură.[250]

În aceste patru mituri tătare, scufundarea cosmogonică constituie motivul central, dar personajele care o efectuează diferă de la unul la altul: o lebădă albă (tătarii Lebed), a doua „raţă" (Abakan), „omul" sub forma unei gâşte negre (Altai), „omul" (Altai-Kizi). Diferite sunt de asemenea „poziţiile" respective ale lui Dumnezeu şi ale Adversarului său: acesta din urmă soseşte după Creaţie (Lebed); este creat de Dumnezeu (Raţa), pe care îl ajută să facă Lumea (Abakan); este prezent alături de Dumnezeu sub formă de gâscă neagră (Altai); ştie unde se află materialul necesar pentru a face Lumea (Altai-Kizi). Adversarul se străduieşte în zadar să opereze o Creaţie paralelă, nu reuşeşte decât să devasteze sau să ruineze Creaţia lui Dumnezeu (mlaştini, munţi, infemuri subterane). El este Cel Rău, dar şi Regele Morţilor (Abakan, Altai, Altai-

---

îh primul tom al lucrării sale Proben der Volksliîeratur, I, pp. 175 – 184; cf. şi W. Schmidt, Ursprung, IX, pp. 102 – 104, 112 şi urm.; 126 şi urm.; XII, pp. 15 – 17. Mitul povesteşte apoi crearea omului. Erlik Khan cere atît pămînt cît poate acoperi cu bastonul. Loveşte pămîntul şi animale primejdioase apar. în cele din urma Dumnezeu îl trimite sub pămînt. Antagonismul între Erlik şi Dumnezeu nu indică neapărat o concepţie „dualista". în inscripţiile paleo-turce, Erlik este Zeul Morţii; cf. Annemarie v. Gabain, „Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften" (Anthropos, 48, 1953, pp, 537 – 556).

249 Cf. Ugo Bianchi, Il dualismo religioso, pp. 183 – 185.

2506 s Dähnhardt, I, pp. 70 – 71, după Potanin; Harva, op. cit., p. 94 (aceeaşi sursă); cf. şi W. Schmidt, XII, pp. 19 – 20.

Kizi). În toate variantele, numai Dumnezeu porunceşte scufundarea cosmogonică, fie păsărilor, fie tovarăşului său (a doua raţă, „omul"), fie personajului necunoscut pe care-l întâlneşte („omul"; Altai-Kizi). Şi numai Dumnezeu are putere cosmogonică; el creează Lumea dintr-un fragment. În mitul Altai-Kizi, Dumnezeu nu ştie unde se află substanţa primordială şi „omul" este acela care-l informează. Dar acest motiv se întâlneşte destul de rar.

La Mongoli variantele sunt încă şi mai complexe. Očirvani şi Tšagan-Sukurty coboară din Cer pe marea primordială. Očirvani îi cere lui Tšagan-Šukurty să se scufunde şi să-i aducă lut. După ce au întins acest lut pe o broască ţestoasă, adorm amândoi. Soseşte Diavolul, Šulmus, care încearcă să-i înece, cu rezultatul cunoscut: extensia considerabilă a Pământului. [251] – Conform unei a două variante, Očurman, care trăieşte în Cer, vrea să creeze Pământul şi caută un tovarăş. Îl găseşte în Tšagan-Šukurty, şi-l trimite să-i aducă humă în numele lui. Dar Tšagan-Šukurty e cuprins de trufie: „Fără mine tu n-ai fi obţinut huma!" strigă el, şi atunci huma i se scurge printre degete. Seufundându-se a doua oară, el ia mâl în numele lui Očurman. După Creaţie apare Šulmus care cere o parte din Pământ, exact atât cât poate atinge cu vârful bastonului. Šulmus loveşte solul cu bastonul şi apar şerpii. [252] – Se poate considera apariţia şerpilor ca o modificare în sens „dualist" a unei teme mai vechi: gaură prin care Zeul Morţii coboară sub pământ. Cum a remarcat deja Ugo Bianchi[253], avem în acest ultim mit mongol două figuri de Fiinţe rele: colaboratorul gelos şi trufaş (Tšagan-Šukurty) şi adversarul destructiv (Šulmus). Mitul unifică sau juxtapune două motive dualiste diferite: 1) identificarea adversarului-rival cu protagonistul scufundării; 2) cel rău care soseşte, nu se ştie de unde, când Pământul este deja creat, şi cere o parte din el, sau încearcă să-l distrugă.

Buriaţi, iacuţi

Buriaţii cunosc mitul în mai multe variante, dintre care unele destul de diferite. O legendă îl prezintă pe Sombol-Burkhan stând pe Apele primordiale.

251 W. Schmidt, XII, p. 24, după Potanin, cf. şi voL X (1952), p. 53.

252 W. Schmidt, XII, pp. 25 – 26, după Potanin. Cf. şi X, pp. 53 – 54. Se ştie ca cosmologia şi mitologia mongolilor au fost puternic influenţate de budism şi speculaţiile indiene (Ocirvani = Vajrapani). Supravieţuirea motivului scufundării cosmogonice este cu atît mai remarcabila.

253 Ugo Bianchi, Il dualismo religioso, p. 162.

Zăreşte o pasăre care pluteşte cu doisprezece pui: „Pasăre, scufundă-te până în adâncul mării şi adu-mi pământ, pământ negru în cioc şi pământ roşu în labe!” Primind aceste substanţe, el le semănă pe Ape şi astfel se născu Lumea. [254]Conform unei alte variante, păsările acvatice se scufundă la porunca lui Dumnezeu (Burkhan) şi-i aduc pământ roşu. Dumnezeu face Lumea şi apoi omul.[255]

Câteodată este vorba de trei divinităţi – Essexe Burkhan, Maidari-Burkhan şi Šibegeni-Burkhan[256] care trimit o pasăre acvatică să le aducă lut, cu care ele creează Lumea. Cei trei zei creează apoi primul cuplu uman.[257]

Unele variante adaugă scufundării un episod dramatic: seufundându-se în adâncuri, pasărea acvatică întâlneşte un rac şi acesta o întreabă unde merge. Aflând motivul, racul se supără. „Eu trăiesc dintotdeauna în apă şi nu i-am văzut fundul niciodată” strigă el, şi ameninţă pasărea că o va face bucăţi cu cleştii lui. Dar Sombol-Burkhan îi dădu păsării o formulă magică şi ea îi permise să atingă fundul mării.[258]

Buriaţii din cercul Alarsk cunosc un mit analog celui al populaţiei Altai-Kizi. Burkhan coboară din Cer pentru a crea Lumea. Šolmo, Diavolul, îi dezvăluie locul unde se află pământ. Dumnezeu îl trimite să-i aducă şi-l seamănă pe mare zicând: „Facă-se Lumea!” Šolmo cere un pic de pământ, în care să-şi înfigă bastonul – şi din această gaură ies tot felul de reptile şi animale primejdioase.[259]

Cu toate că se află astăzi mai la Nord şi mai la Est decât oricare dintre populaţiile turce, făcuţii cunosc mitul în variante foarte creştinizate, apropiindu-se mai degrabă de formele ruseşti şi sudest europene. Conform unei versiuni

---

254 Uno Harva, op. cit., p. 104; W. Schmidt vol. X, pp. 205 – 206.

255 W. Schmidt, vol. XII, după A. Bastian. Cf. şi Uno Harva, op. cit., p. 104,

2561 1 Essexe Burkhan e, fara îndoiala, Esege Malan, Fiinţa Supremă a Buriaţilor. Maidari=Maitreyat şi Sibegeni-Sakyamuni. Despre influenţele budiste în Asia centrală şi septentrională, cf. M. Eliade, Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris, 1951, pp. 430 şi urm. (ed. a II-a, 1968, pp. 385 şi urm.). Numele Burkhan (Burkan, Burchan) înseamnă în Asia centrala „Dumnezeu”. Cf. W. Schmidt, Ursprung, X, pp. 573 şi urm.; Dominik Schröder, „Zur religion der Tujen des Sininggebietes” CAnthropos, XLVIII, 1953, pp. 202^-259, p. 203).

2571 1 U. Harva, op. cit., p. 104. W. Schmidt, vol. XII, pp. 27 şi urm. (după Klementz).

258 U. Harva, pp. 105 şi urm. La populaţia Votyak din regiunea Sarapul, Diavolul, scufundîndu-se pentru a aduce lut pentru Dumnezeu, întîlneşte un rac. Acesta îl înştiinţează că el n a văzut încă pămînt cu toate ca el locuieşte în mare de 120 de ani; Harva, p. 106. Pe drept cuvînt Harva remarcă faptul că în această legendă Diavolul a înlocuit scufundătorul originar, pasărea acvatică (ibid.).

259 Harva, op. cit., p. 94; W. Schmidt, vol. XII, pp. 28 – 29. într-o altă variantă, Diavolul ascunde lut în calcîi ca sa facă din el munţii; Harva, p. 98; W. Schmidt, XII, p. 29.

publicate de Priklonskij, la început nu erau decât Apele. Fiinţa supremă, Yüriin ajy-tojon (Albul Domn Creator), văzu un bulgăre de spumă pe Ape şi-l întrebă: „Cine eşti şi de unde vii?” Bulgărele de spumă răspunse că era Satan şi că trăia pe pământul care se află pe fundul Apelor. Dumnezeu îi spune: „Dacă există cu adevărat pământ sub ape, adu-mi şi mie o bucată!” Satan se scufundă. Dumnezeu binecuvântă bucata de pământ şi se aşează pe ea. Satan încercă să-l înece şi începu să tragă Pământul, dar el devenea mai solid şi mai întins.[260]

O variantă culeasă de Shieroshewskij îl aduce în scenă pe Crist cu fratele lui mai mare Satan. „Te lauzi că poţi face totul şi te crezi mai puternic decât mine. Ei bine, adu-mi un pic de nisip din fundul mării!” Satan se scufundă de două ori, dar nisipul i se scurse printre degete. A treia oară, transformându-se în rândunică, reuşi să aducă un pic de lut în cioc. Crist îl binecuvântă şi făcu Pământul, neted şi plat ca o farfurie. Dar Satan ascunsese un pic de lut. Crist descoperi înşelătoria şi-i dădu un pumn după ceafă. Acesta scuipă şi apărură munţii.[261]

În sfârşit, într-o variantă a făcuţilor septentrionali, în locul lui Dumnezeu apare „Mama lui Dumnezeu”. Ea voia să facă Lumea şi, în acest scop, crcă două păsări acvatice, un măcăleandru şi o raţă sălbatică ca să-i aducă lut din fundul Apelor. Dar numai raţa sălbatică reuşi să-i aducă. Măcăleandrul pretinse a nu fi găsit nimic, şi „Mama lui Dumnezeu” îl blestemă să se scufunde de acum înainte pentru a-şi căuta hrana. Apoi, ea făcu Pământul.[262]

Această ultimă versiune este singura în care scufundarea e efectuată de păsări acvatice, particularitate care ar putea să fie o amintire a mitului precreştin. Celelalte două variante sunt puternie creştinizate. (Să reţinem totuşi că în varianta a doua, Diavolul se transformă în rândunică pentru a putea aduce lut la suprafaţă.) Adversarul lui Dumnezeu (Crist) nu mai este Cel Rău, Domnul Morţii (Erlik Khan, „omul”, Ngaa etc.), ci Satan.

Măcăleandrul scufundător este prezent de asemenea într-un mit al ieniseilor: marele Şaman Doh zbura deasupra Apelor în tovărăşia lebedelor, a măcăleandrilor scufundători şi a altor păsări acvatice. Cum nu găsea niciun loc unde să se odihnească îl trimise pe măcăleandru să-i aducă pământ din fundul

260 W. Schmidt, vol. XI, p. 57t după V. L. Priklonskij, „Trigoda o Jakutskoj oblasti”, (Živaja Starina, IV, 1891, pp. 43 – 66), p. 66.

261 V, L. Shieroshewskij, Jakuty, Sankt-Petersburg, 1896, p. 653, rezumat în Uno Haiva, op. cit., pp. 92 – 93 şi W. Schmidt, XI, pp. 57 – 58 şi XII, p. 34.

262 Tretjakov, rezumat de Harva, op. cit., p. 105, şi W. Schmidt, X1, p. 58. A se vedea şi alte variante în Dähnhardt, ρ, 70; Feldmann, ρ. 375; W. Schmidt, XI, pp. 58-59; XII, p. 35.

mării. La a treia scufundare, pasărea reuşi să aducă un pic de lut în cioc, şi Doh făcu o insulă.[263]

Păsările, mai ales păsările acvatice, joacă un rol important în mitologiile Asiei centrale şi septentrionale. Epifanii ale lui Dumnezeu, ale Demiurgului sau ale Strămoşului mitic, păsările apar „la origini" şi apariţia lor este prevestirea unei creaţii sau a unei modificări a structurii Lumii, sau a întemeierii unui popor sau a unei dinastii. Într-un mit cosmogonic a cărui difuziune acoperă Siberia şi Asia centrală, Lumea ia naştere dintr-un ou plutind pe Oceanul Primordial. Costumul şamanilor siberieni comportă un simbolism ornitomorf adesea destul de evident: în extaz, şamanul este capabil să zboare în aer sau să se scufunde în adâncurile submarine. [264] – Cum vom vedea mai departe, vom regăsi păsările scufundătoare în cosmogoniile Americii de Nord; câteodată, chiar speciile de care vorbesc miturile nord-asiatice. Pe deasupra, tema scufundării cosmogonice aparţine mitologiilor Indiei şi Indoneziei, cu toate că nu este vorba despre păsări şi despre animale amfibii. Această difuzare considerabilă pune probleme pe care le vom discuta mai departe. Dar numai în Eurasia scufundarea comportă un protagonist adversar al lui Dumnezeu, adică s-a dezvoltat într-un sens „dualist". Este important să examinăm originea acestei dezvoltări.

Iran

Am văzut deja, primii savanţi care s-au ocupat de mitul nostru i-au căutat originea pe terenul clasic al dualismului, Iran. Or, motivul scufundării cosmogonice nu este atestat în Iran. Dacă este vorba de o creaţie iraniană, ea a trebuit deci să aibă loc în afara Iranului, într-un mediu sincretist. Ideile religioase şi concepţiile cosmologice iraniene s-au propagat atât spre India de nord-vest şi Tibet, cât şi spre Asia centrală şi Siberia. Toate aceste idei şi credinţe nu erau, de altfel, „dualiste" (cf. Miturile, simbolurile şi ritualurile relative la cultul lui Mithra, sau al Salvatorului-Cosmocrat, sau al „omului de lumină" etc.) Am avut ocazia să semnalăm mai sus anumite influenţe iraniene în mitologiile mongolilor şi buriaţilor (cf. şi KhurbystanOhrmazd, la tătarii din Altai). Să încercăm să vedem dacă, cu toată absenţa temei scufundării

---

263 8 ⊤ Uno Harva, op. cit., pp. 103 – 104.

264 1 9 Cf. M, Eliade, Le chamanisme, pp. 149 şi urm. (ed. a II-a, pp. 136 şi urm.).

cosmogonice, nu se regăsesc în Iran cel puţin câteva dintre elementele sale constitutive.

Se pare că cel puţin două motive constitutive ale miturilor noastre sunt atestate în tradiţiile iraniene care trec drept zurvaniste. Primul motiv aminteşte brusca inerţie mintală a lui Dumnezeu din legendele balcanice. Conform unei indicaţii a lui Eznik, confirmată şi de alte surse, Ohrmazd, după ce a creat Lumea, nu mai ştia cum să facă Soarele şi Luna. Ahriman, el, ştia, şi le spuse demonilor: Ohrmazd trebuia să se culce cu maică-sa ca să facă Soarele, şi cu soră-sa ca să facă Luna. Un demon se grăbi să-i comunice reţeta lui Ohrmazd. [265] – Niciun text zoroastrian nu menţionează acest episod, cu toate că incestul a fost încurajat de sacerdoţiul zoroastrian, care îl justifica atribuindu-i-l lui Ohrmazd. [266] – Dar ceea ce interesează studiul nostru nu este incestul, ca mijloc de creaţie, ci tema incapacităţii Creatorului în desăvârşirea operei sale şi încurcătura în care se găseşte obligându-l să apeleze la adversarul său, o Fiinţă demoniacă. Faptul că Eznik utilizează acest motiv în scopuri polemice nu-i compromite neapărat autenticitatea. Avem de-a face, probabil, cu o tradiţie non-zoroastriană, puternic „folclorizată”.

Al doilea motiv constitutiv al mitului nostru care se poate lega de o sursă iraniană este fraternitatea Dumnezeu (Crist)-Satan. Să ne aducem aminte miturile ceremişe (în care Keremet este fratele lui Dumnezeu) şi făcute (Satan, fratele mai mare); la fel şi povestirea rusă în care Satan propune lui Dumnezeu să-i fie frate mai mare; varianta rusă din Tver, conform căreia nici Dumnezeu, nici Satan n-au fost creaţi; de asemenea variantele mordvine şi ţigăneşti care pun în evidenţă singurătatea lui Dumnezeu şi dorinţa lui de-a avea un frate sau un tovarăş. Or, conform unei informaţii transmise de Euthymius Zigabenus, bogomilii credeau că Satanaël era primul născut al lui Dumnezeu şi Crist al doilea. [267]Credinţa în egalitatea, adică în „consangvinitatea” lui Crist şi Satan,

---

265 Eznik, Contre les sectes, cartea a II-a, cap. 8, text tradus în R. C. Zaehner, Zurvan. A Zoroastrian Dilemma, Oxford, 1955, pp. 438 – 439; cf. ibid., pp. 435 – 436, un fragment din Actes d'Anâhïdh, în care mitul are aceasta urmare: Ahriman ameninţa sa dăiîme Pământul cu ajutorul unei broaşte care absorbise Apele. O fiinţa ahrimanica, musca, pişdhd broasca de nas, o obligă să dea afară Apele acumulate.

266 Cf. Zaehner, Zurvan, p. 151 şi urm. Incestul „cosmogonic” al lui Ohrmazd îşi are corespondentul într-o tradiţie mandeiană; Zaehner, ibid” pp. 152 şi urm.

267 Euthymius Zigabenus, Panoplia Dogmatica, (Patr. Graeca, voi. 130), col. 1290. Ioan Exarcul, la începutul secolului al X-lea, cunoştea deja aceasta tradiţie (cf. Obolenski, The Bogomils, p_ 122). Popularitatea sa în mediile bogomilice e confirmată de un anumit număr de apocrife şi de texte literare ale sectei (Obolenski, p. 186).

era împărtăşită de ebioniţi[268], ceea ce poate duce la supoziţia că o asemenea concepţie a putut circula într-un mediu iudeo-ereştin. Ideea că Dumnezeu a stabilit, de la origine, un principiu bun şi un principiu rău, abandonând timpul prezent îngerului Tenebrelor, şi rezervând timpul viitor îngerului Adevărului, e deja familiară esenienilor[269]; dar este vorba, fără îndoială, de o influenţă iraniană[270].

În ceea ce priveşte miturile noastre, întocmai ca şi tradiţiile bogomilice la care ne-am referit, se pot apropia de un mit zurvanit transmis, între alţii, de Eznik şi Theodor bar Kânai, explicând naşterea lui Ahriman şi a lui Ormuzd. Pe când nimic nu exista, Zurvan oferise timp de o mie de ani un sacrificiu cu scopul de a avea un fiu. Şi cum se îndoise de eficacitatea sacrificiului său (Eznik: „Ce folos să aibă sacrificiul pe care-l ofer?"), el concepu doi fii: Ohrmazd, „în virtutea sacrificiului oferit", şi Ahriman, „în virtutea îndoielii de mai sus". Zurvan hotărî să-l facă rege pe primul născut. Ohrmazd află gândul tatălui său şi-l revelă şi lui Ahriman. Acesta sfâşie sânul mamei sale*6, şi ieşi. Dar când îi declară lui Zurvan că el era fiul lui, acesta replică: „Fiul meu e parfumat şi luminos, iar tu eşti întunecat şi puţi." Atunci se născu Ohrmazd „luminos şi parfumat", şi Zurvan vru să-l consacre rege. Dar Ahriman îi aminti juruinţa să să-l facă rege pe primul născut. Pentru a nu-şi călca jurământul, Zurvan îi acordă regalitatea pentru 9000 de ani, după care va domni Ohrmazd. Atunci, continuă Eznik, Ohrmazd şi Ahriman „se apucară să facă făpturi. Şi tot ceea ce Ohrmazd crea era bun şi drept, şi tot ceea ce făcea Ahriman era rău şi strâmb" 87. Să remarcăm că cei doi zei sunt creatori, cu toate că creaţia lui Ahriman este exclusiv rea. Or, această contribuţie negativă la opera cosmogonică (munţi, mlaştini, şerpi şi animale primejdioase etc.) constituie un element esenţial în versiunile mitului scufundării cosmogonice în care joacă un

---

268 8 1 Epiphaniu, Panarion, XXX, 16.

269 Manuel de Discipline (= Le rouleau de la Règle), III, 20; IV 16 – 20; cf. A. Dupont-Sommer, Les Écrits esséniens découverts près de la mer Morte, Paris, 1959, pp. 94, 96. R. P. Jean Daniélou, Théologie du judéo-christianisme, I, Paris, 1958, p. 69, a apropiat deja aceste idei ale ebeniţilor de doctrina esenianã.

270 A. Dupont-Sommer, op. cit., ρ, 93, n. 2, şi Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la mer Morte, Paris, 1958, pp. 157 – 172. Cf. şi H. Michaud, „Un mythe zervanite dans un des manuscrits de Qumrän" (Vêtus Testamentům, V, 1955, pp. 137 – 147); J. Duchesne – Guillemin, „Le zervanisme et les manuscrits de la mer Morte" (Indo-Iranian Journal, I, 1957, pp. 96 – 99); id., The Western Response to Zoroaster, Oxford, 1958, pp. 49 şi urm. Pentru influenţele iraniene asupra iudaismulu i tîrziu, cf. G. Widengren, „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte", II (Numen, II, 1955, pp. 47 – 134), pp. 109 şi urm.; id., „Quelques rapports entre Juifs et Iraniens à Γ époque des Paithes" (Veřw$ Testamentům, Supliment, IV, Leiden, 1957, pp. 157 – 241); id., Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit, Köln şi Opladen, 1960, spec, pp. 51 şi urm., 62 şi urm*

rol şi Adversarul lui Dumnezeu.

„Prin săvârşirea sacrificiului întreaga Creaţie a fost creată" e scris în marele Bundahišn (III, 20; Zaehner, p. 336). Cum s-a mai remarcat[271], sacrificiul lui Zurvan este comparabil celui al lui Prâjapati din textele brahmanice şi fără îndoială – cu consecinţele sale dezastruoase – constituie o eroare rituală. Răul este rezultatul unui accident tehnic, al unei inadvertenţe a celui divin care oficiază sacrificiul. Cel Rău nu dispune de un statut ontologic propriu: el depinde de autorul său involuntar, care-i limitează dinainte termenul existenţei sale. Autori târzii (Šahristānī, Murtazä, Râzi, Mas'ûdl) menţionează şi ei opiniile zurvaniţilor şi ale altor sectari, care au încercat să-l explice pe Ahriman, fie ca derivat dintr-un gând rău al lui Dumnezeu (Zurvan), fie afirmând că dintotdeauna a existat ceva rău în Dumnezeu.[89] Zurvan ar fi „totalitatea divină" prin excelenţă, *coincidentia oppositorum*, al cărui androginism nu este decât unul dintre aspectele sale.

Nu este vorba acum de a aborda aici problema considerabilă a raporturilor între ideile aşa-zis „zurvanite" şi mazdeism. Ar fi important de ştiut dacă iranizanţii sunt de acord că „în Gāthās nu se respinge *apriori* ideea că Spiritul Binelui şi al Răului ar putea avea aceeaşi origine" (Molé, p. 460). Dar pentru discuţia noastră este important să amintim: 1) consangvinitatea reprezentanţilor Binelui şi Răului constituie o temă atestată şi în altă parte şi mai ales în folclorul religios creştin[272], şi 2) această concepţie are o „preistorie" atestată atât în speculaţiile indiene asupra consangvinităţii *devas-asuras* cât şi în credinţele mai arhaice asupra bi-unităţii divine[273]. Vom măsura mai târziu importanţa acestor credinţe pentru înţelegerea mitului nostru.

Bilanţul paralelelor iraniene discemabile în miturile noastre cosmogonice se prezintă după cum urmează: 1) concepţia zurvanită a fraternităţii Ohrmazd-Ahriman se regăseşte în versiunile care pun în evidenţă consagvinitatea sau prietenia uitre Dumnezeu (Crist) şi Diavol; un mare număr din aceste versiuni siht atestate în Asia centrală şi septentrională (a se vedea mai sus pp. 97, 103)

---

271 G. Widengren, Religionens värtd (ed. a II~a, Stockholm, 1953), p. 71; id., „Das Prinzip des Bösen", pp. 46 şi urm.

272 Cf. de exemplu, ciclul de legende cristalizate în jurul luptei între un Sfînt şi sora sa, o diavoliţa, care fura şi ucide copiii. A se vedea M. Eliade, „Note de demonologie" CZalmoxis, I, 1938, pp. 197 – 203).

273 Ct M. Eliade, „La coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité4' cEranos-JahrbucK XXVII, Zürich, 1959, pp. 195 – 236), reprodus în volumul Mephistophélès et VAndrogyne, Gallimard, 1961, pp. 95 – 154.

ceea ce pare a exclude o origine bogomilică; 2) incapacitatea lui Ohrmazd de a crea Soarele şi Luna aminteşte inerţia mintală postcosmogonică a lui Dumnezeu în anumite legende balcanice. Dar în câteva variante ruseşti, central-asiatice şi siberiene, ştiinţa Diavolului este încă şi mai considerabilă: el ştie unde se află materialul necesar Creaţiei (cf. mai sus legendele bieloruse, legendele vogule, altai-kizi, buriate, făcute). Acest motiv mitic nu pare să provină dintr-un model iranian.

Se poate lua în condiserare şi a treia paralelă: motivul contractului între Dumnezeu şi Satan. Am citat mai sus (p. 85, n. 13) o legendă bulgară în care Satan se naşte din umbra lui Dumnezeu (de altfel la ordinul lui) şi-l propune să împartă cu el Universul. Šahristānī cunoaşte o tradiţie după care Diavolul obţine de la Ohrmazd dreptul de a face rău şi pecetluiesc acest contract în faţa a doi martori. [274] – Nu este neapărat vorba de o idee zurvanită. Noţiunea unui contract între Ohrmazd şi Ahriman este deja implicită în aranjamentul privind cei 9000 de ani dăruiţi domniei lui Ahriman.[275]

Ce concluzie se poate trage în acest punct al cercetării? Cele două sau trei motive pe care le-am examinat se pot lega de tradiţiile iraniene sincretiste, probabil de origine „zurvanită”. În anumite variante ale mitului nostru, figura Diavolului aminteşte pe cea a Prinţului acestei lumi din speculaţiile gnostico-maniheiene. E posibil ca influenţele iraniene să fi contribuit la elaborarea aspectului actual al mitului nostru. Dar este de asemenea probabil că de mai multe ori aceste influenţe n-au făcut decât să accentueze şi să lărgească în sens dualist o concepţie religioasă existentă, în care antagonismul şi tensiunea între Figurile polare jucau un rol esenţial. Vom reveni asupra acestei probleme când ne vom strădui să ne reprezentăm cum scenariul originar al seufundării cosmogonice a fost transformat în mit aşa cum l-am studiat, articulat în jurul celor două Fiinţe supranaturale antagoniste. Dar trebuie mai întâi să prezentăm câteva variante înregistrate în afara ariei „dualiste”.

Cosmogonii nord-americane

---

274 Text în Zaehner, op. cit” p. 434. A se vedea ibid., p. 451, un pasaj din Murtaza Râzi, în care se zice ca Yazdän (Dumnezeu) şi Ahriman facînd pace au încredinţat săbiile lor Lunii. Cel care avea sa rupă contractul înainte de timpul fixat trebuia sa fie ucis cu propria lui sabie.

275 A se vedea şi U. Bianchi, Zamān i Ohrmazd, pp. 95 şi urm.

Dähnhardt semnalase deja un anumit număr de mituri americane. [276] – Un exemplu tipic este furnizat de mitul mandan. Înainte de a exista pământul, Stăpânul Vieţii crcă primul om. Acesta întâlni un măcăleandru sau o raţă, şi-i zise: „Tu te scufunzi atât de bine, scufundă-te dar în adâncuri şi adu-mi un pic de pământ.” Omul îl răspândi pe Ape, pronunţă o formulă şi crcă Pământul.[95] în general, totuşi Creatorul său o Fiinţă divină sunt cei care trimit diferite animale să se scufunde.

Mitul este răspândit într-o mare parte a Americii de Nord[277], mai ales în regiunile forestiere din nord şi din est, la algonkini, la athapascani şi la irochezi. El este de asemenea frecvent în Plaines, până la populaţiile Shoshoni, Arapaho şi Iowa. Este necunoscut la eschimoşi şi la majoritatea triburilor de pe coasta de nord-vest. (A fost totuşi întâlnit la un trib Kwakiutl, în insula Vancouver, şi la un trib Chinook din Oregon, kaplameţii.) în Caiifomia, motivul se întâlneşte în tradiţiile mai multor populaţii: Wintu, Maidu, Miwok, Yokut, Mono şi Salina. În regiunea Pueblos şi la sud de Prairies, mitul este necunoscut. [278] – Dähnhardt şi, după el, Uno Harvă au crezut că recunosc scufundarea cosmogonică în miturile a două triburi din Brazilia meridională, Kaingang şi Are, dar este vorba în realitate de miturile potopului. [279]Animalele scufundătoare sunt păsări[280], şi mai ales raţa seufundătoare[100], în două cazuri (Yocut, Wintu) găina de apă[101], raţa cu capul roşu (asociată cu broasca ţestoasă la Arapaho septentrionali)[281],

---

276 O. Dähnhnhardt, Natursagen, I, pp. 75 – 88.

277 Cf. James Teit, „Kaska Tales” (Journal of American Folklore, XXX, 1917, pp. 427 – 473), pp. 427 şi urm.; (Hadys A. Reichard, „literaiy Types and Dissémination of Myths” (ibid., XXXIV, 1921, pp. 269 – 307), pp. 269; Stith Thompson, Taies ofThe North American Indians, Cambridge, Mass., 1929, p. 279, n. 30.

278 Cf. Gudmund Hatt, Asiatic influence in American Folklore (K0benhavn, 1949), pp. 14-15.

279 Dähnhardt, op. cit” I, p. 87; Harva, op. cit” p. 107. Cf. G. Hatt, op. cir., p. 15, il 1, care citează şi această concluzie a lui P. Ehrenreich: „Die in Nonlamerika so gewöhnliche Vorstellung von einem Urwasser, aus dem die Erde durch Tiere herausgefischt wird, scheint in Südamerika zu fehlen4' (Imaginea unei Ape Primordiale din care animalele pescuiesc Pământul, atît de obişnuită în America de Nord, pare să lipsească în America de Sud) (Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Wetly Berlin, 1905, p. 29). Să adăugăm totuşi ca şi în America de Nord scufundarea cosmogonică face parte adesea din miturile potopului. Contaminaţia celor două motive este frecventa mai ales la triburile algonkine; cf. câteva exemple în H. B. Alexander, North American Mithology (=The Mythology of AH Races, vol. X, Boston, 1916), pp. 42 şi urm.; Sir James Geoige Frazer, Folk-lore in the Old Testament, Londra, 1919,1, pp, 295 şi urm. Există evident o similitudine de structura între miturile diluviene şi cosmogoniile acvatice; potopul restaureaza Haosul de dinainte de creaţie; cuplul de supravieţuitori care, după mai multe peripeţii, regăseşte pământul este omologabil Primului Cuplu.

280 Cîteva indicaţii bibliografice în Hatt, p. 14, n. 3.

281 Cf. W. Schmidt, vol. II, p. 688.

dar, de asemenea, în mare număr, patrupede înotătoare[103], crustacee (Yuchi)[282], insecte (Cerokee)[283] – şi peşti (un mit irochez)106. În unele cazuri, ca în mitul cosmogonic al tribului Arapaho, care face parte din dansul Soarelui, Fiinţa supremă şi Strămoşul, transformaţi amândoi în raţe, se scufundă împreună.[284]

O caracteristică comună a tuturor acestor mituri este că nu conţin nici conflict, nici opoziţie între animalele scufundătoare şi personajul care creează Pământul[285]-Este cu atât mai surprinzător cu cât America de Nord constituie o zonă unde s-au dezvoltat diverse concepţii „dualiste" [286]Mai mult încă: elementul dualist se întâlneşte chiar în anumite mituri cosmogonice. Să ne amintim tema centrală a cosmogoniilor califomiene, centrate pe conflictul între Creator şi Coiot Creatorul vrea să facă lumea paradisiacă şi omul nemuritor; Coiot introduce moartea şi ruinează pământul dând naştere munţilor, distrugând hrana etc. Dar Coiot nu joacă niciun rol în scufundarea cosmogonică. [287]Cum vom vedea curând, absenţa caracterului dualist constituie un element decisiv pentru cronologia foimelor acestui mit.

India ariană

---

282 Hatt, p. 14, il 4.

283 Ibid" n. 5 citind pe James Mooney, Mith of the Cherokee, Washington, 1900, p. 239.

284 Se va găsi analiza acestui mit în W. Schmidt, vol. II, pp. 700, 715 şi urm.

285m W. Schmidt obseiva că, spre deosebire de miturile nord-asiatice, miturile nord-americane scot în relief extrema adîncime a oceanului (cf. Ursprung, vol. VI, pp. 40 – 41). Scufundarea durează uneori şase ani (ca într-un mit al tribului Maidu din nord-vest; cf. Ursprung, II, ρ_ 110), şi se povestesc cu multe detalii peripeţiile submarine; cf. miturile triburilor Yokut (Ursprung, II, pp. 273 şi urm.), Salina (ibid., pp. 288 şi urm.), Picioare-negre (ibid., p. 665), Buită-mare (p. 674), Arapaho (pp. 685, 688, 692 şi urm., 887), Ceien (759). Dar a se vedea şi miturile samoiezilor (Ursprung, EII, p. 352) şi vogulilor (Feldman, op. cit,, p. 381).

286 Cîteva din aceste concepţii sînt discutate de U. Bianchi, II dualismo religioso, pp. 69 şi urm.

287 Dähnhardt compară un mit destul de răspîndit printre algonkini şi iiochezi (gemenii se cearta în burta mamei lor şi unul din ei iese printr-o coastă) cu tradiţia iraniana a certei prenatale între Ohrmazd şi Ahriman şi conchide originea iraniană a mitului nord-american. (Natursagen, I, pp. 10 – 11, 79). Concluzia nu se impune; distanţa între Iran şi regiunea forestieră orientală a Americii de Nord este considerabilă, şi nu găsim mitul nicăieri între aceste doua puncte (cf. şi G. Hatt, op. cit, p. 22). Ca o paralelă a legendei ţiganilor din Transilvania (a se vedea mai sus p. 82), în care bastonul aruncat de Dumnezeu în apă se transformă în copac şi din trunchiul copacului iese Diavolul, W. Schmidt citează acest mit al populaţiei Wawenock (algonkini din nord-vest): Eroul civilizator Gluskabe s-a făcut pe el însuşi dintr-o bucata de pămînt rămasa după ce Creatonii făcuse primii oameni (a se vedea Ursprung, vol. VI, pp. 39 – 40). Cf. şi mitul koryak asupra originii Corbului, făcut din praful produs de ascuţirea cuţitului Fiinţei supreme (ibid., vol. EQ, p. 403). Ideea subiacentă este aceeaşi: substanţa produsă sau utilizată de Dumnezeu pentru opera sa creatoare este susceptibilă de a da naştere unor Fiinţe care se ridica mai tîrziu împotriva Creaţiei şi chiar a Creatorului.

În India mitul scufundării cosmogonice s-a dezvoltat într-un cu totul alt sens. Animalul scufundător este un mistreţ: el coboară în fundul Apelor şi ridică Pământul. Dar identitatea acestui mistreţ cosmogonic a fost interpretată diferit în decursul timpului. Taittirïya Samhita (VII, 1,5, 11 şi urm.) prezintă imaginea exemplară a Apelor primordiale şi a lui Prajăpati, mişcându-se ca vântul deasupra valurilor. El vede Pământul şi, transformându-se în mistreţ, coboară în adâncuri şi-l ridică. Taittiriya Brāhmaṇa (I, 1, 3, 5 şi urm.) dă mai multe precizări: la început pe când nu existau decât Apele, Prajăpati văzu o frunză de lotus şi se gândi că există ceva pe care ea se sprijină. El luă forma unui mistreţ, se scufundă şi găsi pământ Rupând o bucată reveni la suprafaţă şi-l întinse pe frunza de lotus. Satapatha Brahmana (XVI, 1,2,11) adaugă acest detaliu important, că un mistreţ numit Emâişa ridică Pământul.

Or, mistreţul Emusa este deja atestat în *Rig-Veda* (I, 61, 7; VIE, 77, 10) unde este însărcinat să păzească, de cealaltă parte a muntelui, o sută de bivoli şi o farfurie de orez. Indra struneşte cu arcul său o săgeată care străpunge muntele şi omoară mistreţul. Numele *emâişa* nu este desigur arian ci, urmându-l pe Kuiper, austro-asiatic. Kuiper a arătat că mitul se află exclusiv în imnurile familiei Känva. [288] – Acest nume nu este arian, şi Hillebrandt credea că familia Kāṇva nu aparţinea elitei familiilor sacerdotale vedice. [289] – Probabil această familie cunoaşte mai puţin tradiţiile ariene[290], dar avea acces în schimb la bogăţia mitologică prearianã, muṇda ori proto-muṇda.

Kuiper crede că mistreţul mitului cosmogonic nu avea nimic de-a face, la origini, cu *emâişa* rigvedic. [291] – Nu împărtăşim această opinie. Gonda a adus argumente convingătoare în favoarea identităţii mistreţului *enuşa* în cele două complexe mitice. [292] – Se poate deci presupune că avem de-a face cu un mit comportând scufundarea cosmogonică, deja cunoscută de populaţiile

---

288 F. J. Kuiper, „An Austro-Asiatic Myth in the Rig-Veda” (Mededelingen der koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, n. ser., Xffl, 7, 1950, pp. 163-182), p. 173.

289 Cf. Alfred Hillebrandt, Vedische Mythologie (ed. a II-a, Breslau, 1927 – 1929), vol. II, pp. 58, n. 3, 256, 426, n. 2,

290m Cf. F. B. J. Kuiper, op. cit” p. 179.

291 Ibid” pp. 177 şi urm. Despre mitul mistreţului, cf. şi Macdonell, in Journal of Royal Asiatic Society, XXVIQ, 1895, pp. 178 – 189; Jarl Charpentier, Kleine Beiträge zur indo-iranischen Mythologie, Uppsala, 1911, pp. 49 şi urm.

292 J. Gonda, Aspects ofearly Vişnuism, Utrecht, 1954, pp. 139 şi urm. E sigur ca mistreţul joaca un rol important în complexul cultural al societăţilor agricole arhaice; cf. Gonda, ibid., pp. 141 şi urm.

austroasiatice şi care a fost asimilat şi dezvoltat de brahmanism. Căci aşa cum am văzut, în textele brahmanice, Prajăpati este cel care se transformă în mistreţ cu scopul de a ridica Pământul din fundul Apelor primordiale. În *Râmâyana* (II, 110, 3), acest rol îi revine lui Brahma. Dar în *Vişpu Purāṇa* (1,4,1 şi urm.), coalescenţa între Brahma şi Vişnu este deja perfectă: Brahma-Vişnu, sub forma unui mistreţ, coboară în fundul oceanului şi ridică Pământul. În *Bhāgavata Purāṇa* (I, 3,7), mistreţul este un *avatāra* al lui Vişnu.[116]

Faptul că un Mare Dumnezeu este cel care se scufundă sub forma unui animal subliniază arhaismul mitului (într-adevăr, nu se găseşte acest motiv la popoarele de păstori din Asia centrală). Pe de altă parte, trebuie adăugat că în majoritatea versiunilor indiene nu este vorba despre Creaţia originară, ci despre recrearea Lumii după „o mare disoluţie". Dintr-un anumit punct de vedere se pot compara aceste repetiţii ale creaţiei cu miturile diluviene. Dar cum am mai remarcat (mai sus, p. 121, n. 98) există o similitudine de structură între cosmogoniile acvatice şi miturile diluviene. Pentru gândirea indiană, căreia îi repugnă ideea unui început absolut în timp, şi care a elaborat în termeni halucinanţi doctrina ciclurilor cosmice, cosmogonia s-a confundat în cele din urmă cu fiecare reînceput al Lumii.

Varāha-avatāra

S-a bucurat de o mare popularitate în hinduism. El a fost uneori considerat ca cea mai perfectă încarnare a lui Vişnu şi n-a încetat să solicite atenţia artiştilor indieni.[117] Dat fiind că anumite concepţii şi practici religioase care au înflorit în hinduism par a-şi avea rădăcinile în substratul prearian, popularitatea lui *varāha-avatāra* s-ar putea explica prin originea sa prearianã.

India prearianã şi Asia de sud-est

Într-adevăr, mitul scufundării cosmogonice este atestat la mai multe populaţii aborigene, mai ales la triburile munda. [293] – Iată cum îl povestesc

293 Vom găsi un tablou sinoptic al variantelor mitului în Asia centrală şi septentrională, India şi Indonezia, în L. Walk, „Die Verbreitung des Tauchmotif in der Urmeerschöpfüngds(und Sintflut-) Sagen" (Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien, LXIII, 1933, pp. 60 – 76). Cf. şi R. H. Lowie, „Zur Verbreitung der Flutsagtn"(Anthropos, XXI, 1926, pp. 615 – 616). Variantele indiene sînt înregistrate în Stith Thompson şi Jonas Balys, Motif and Type Index of the Oral Tales of India, Bloomington, Indiana, 1958, pp. 15 – 16.

populaţiile Bihor din Chota Nagypur: Spiritul suprem, Singbonga, care se afla în lumea inferioară, se ridică la suprafaţa Apelor pe tulpina crestată a unui lotus. Se aşează pe floarea de lotus şi ordonă broaştei ţestoase să-i aducă de la fund un pic de lut. Broască se execută, dar când să urce la suprafaţă, lutul s-a muiat. Singbonga porunci atunci crabului să se seufunde. Acesta luă lut între labe, dar, ca şi broasca, îl pierdu la întoarcere. În cele din urmă Singbonga trimise lipitoarea; ea înghiţi un pic de lut şi-l depuse în mâna Spiritului suprem, care făcu Pământul. [294] – Se întâlneşte un mit asemănător la santali: Marang Buru trimite să se scufunde peştele, crabul şi lipitoarea.[120] Populaţiile muṇda îl povestesc aproape în aceiaşi termeni.[121] Mitul pare să fie cunoscut şi de Savara (Saora, trib muṇda): Lumea fusese scufundată şi totul fusese distrus, cu excepţia unui cuplu care se salvă într-o tigvă. Şoarecele lui Kittung (Creatorul) aduse pământ din fundul Oceanului şi Kittung îl răspândi pe ape,[295]

Mitul se regăseşte la câteva populaţii din Assam: Garo, Singpho, Sema Naga etc. Iată versiunea garo: zeul Tattararabuga, hotărând să facă Pământul, ceru zeiţei Nosta-Nöpantu să-i îndeplinească dorinţa. Zeiţa trimise un crab mare, dar apa era prea adâncă şi crabul se întoarse din drum. Nosta-Nöpantu ceru atunci unui crab mic să se scufunde la rândul său. Dar crabului cel mic îi fu frică şi se întoarse repede la suprafaţă. În cele din urmă ea trimise un scarabeu, Chiching Baiching, şi acesta aduse un pic de argilă cu care Nosta-Nöpantu făcu Pământul. [296] – Cei din tribul Singpho povestesc că zeii Mutum şi Muta coborâră din Cer şi luară un pumn de pământ de sub Ape, cu care făcură Lumea.[297] Kacharii (Sema Naga) vorbesc despre crabii care aduc lutul necesar Creatorului. [298] – La populaţia Shans din Birmania, furnicile sunt cele care se scufundă.[299]

Dintre populaţiile negritos Semang din peninsula malaeză, triburile Menik Kaien şi Kintak Bong cred că Pământul a fost adus din adâncurile marine, sub formă de praf, de către scarabeul Taheum. Ursul Kapaw ü presă cu laba, altfel pământul ar fi con” tinuat să crească până la Cer.[127] în această variantă,

---

294 Rai Bahadur Sarat Chandra Roy, The Bihors, a little known jungle-tribe of Chota Nagpur, Ranchi, 1925, pp. 398-400; G. Hatt, op. cit., p. 25.

295 Verrier Elwin, The Religion of an Indian Tribe, Oxford, 1955, pp. 86 – 87.

296 A. Playfair, The Garos, Londra, 1909, pp, 82 şi urm.; cf. şi R. Lowie, op. citpp. 615 – 616; G. Hatt, op. cit., p. 25; A. Kühn, op. cit., p. 24.

297 a. Kühn, op. cif., p. 23 (Nr. 25).

298 J. H. Hutton, The Sema Nagas, Londra, 1921, p. 380, n. 1; A, Ktlhn, pp. 24-25 (Nr26).

299 î 2* L. Walk, op. cit., pp. 65, 74.

insectă nu pare să fi fost trimisă de vreo divinitate, ci se scufundă din proprie iniţiativă. Un mit similar a fost descoperit la populaţia Kenta din peninsula malaeză: la început nu erau decât Apele. Fiinţa supremă, locuia în cer; pe lângă el se află Soarele. Din fundul Apelor, Tahoba (un scarabeu) îi aduse un bulgăraş de pământ. Acesta începu curând să crească în aşa măsură că, după cum se arăta, dacă ursul nu l-ar fi apăsat, n-ar mai fi fost decât munţi şi nicio câmpie.[300]

Scufundarea cosmogonică nu este cunoscută decât saporadic în Indonezia şi Micronezia. Populaţia Dayac din nord-vestul insulei Borneo vorbeşte de două Spirite Creatoare care coboară în Marea primitivă sub formă de păsări şi aduc două bucăţi de pământ de mărimea unui ou de găină. Una din păsări face din oul ei Cerul, cealaltă Pământul. Dar Pământul e prea întins şi cele două Spirite sunt obligate să-l comprime, dând astfel naştere munţilor. [301] – Acest ultim detaliu aminteşte câteva variante balcanice. Dar mitul trădează o contaminaţie cu o temă diferită: aceea a oului cosmogonic, în tradiţiile populaţiei Toba-B atak din Sumatra, o tânără fată coboară din cer, trimite o rândunică să-i aducă lut şi din el frământă Pământul. [302] – Conform unei alte variante, o rândunică şi un scarabeu mare aduc din cer un pumn de pământ. [303] – Această ultimă formă este caracteristică: într-adevăr, originea celestă a Pământului constituie motivul dominant al cosmogoniilor indoneziană şi micronezianâ.

În Melanezia, scufundarea cosmogonică nu este cunoscută decât în New-Britain, printre triburile de coastă ale peninsulei Gazelle. Eroii civilizatori, fraţii To-Kabinana şi To-Karvuvu, sunt cei care au pescuit Pământul din adâncurile marine. Aceeaşi istorie circulă, mai bogată, în regiunea meridională a Noilor Hebride. [304] În Micronezia, motivul scufundării cosmogonice suferă un proces

---

300 P. Schebesta, Bei den Urwaldzwergen von Malaya, Leipzig, 1927, pp. 212 – 213, 242. A. Kühn, p. 25 (Nr. 34); G. Hatt, p. 31.Creşterea vertiginoasă a Pământului este, ne aducem aminte, una din notele caracteristice ale variantelor sud-est europene şi central-asiatice. Tradiţiile cosmogonice chineze cunosc „pământurile vii": acestea sînt „pământuri care cresc din ele-însele"; cf. H. Maspero, „Legendes mythologiques dans le Chou King" (Journal asiatique, 1924, pp. 1 – 100), p. 47, n. 1.

301 W. Schmidt, Grundlinien einer Vergleichung der Religion und Mythologie der austronesischen Völker, Viena, 1910, p. 7; G. Hatt, op. cit., p. 32.

302 A. Kühn, op. cir., p. 27, citînd pe A, Bastian, Die Denkschöpfung umgebender Welt aus Kosmogonischen Vorstellungen in Cultur und Unkultur, Beiiin, 1896, pp. 11-12.

303 A. Kühn, op. ciLy p. 26 (Nr. 36), după J. Wameck, Studien über die Litte' ratur der Toba-Battaky Berlin, 1899, pp. 123 – 124.

304 Ronald B. Dixon, Oceanic Mythology (The Mythology of ail Races, vol. IX, Boston, 1916), p. 105. în arhipelagul Pintados aparţinînd insulelor Filipinę un vultur marin aduce lut din

de eroziune şi de contaminare cu alte motive mitice şi în cele din urmă dispare.[305]

În rezumat, în timp ce în tradiţiile hinduiste un Mare Zeu se scunfundă sub formă de mistreţ, la populaţiile aborigene din India, Assam şi peninsula malaeză scufundarea este poruncită de o Fiinţă Creatoare şi efectuată de animale amfibii. În mod excepţional (într-o versiune semangă), animalele scufundătoare sunt instruite de o Fiinţă Creatoare. Se scufundă de trei ori, ca păsările din anumite variante siberiene sau ca Diavolul din le" gendele sud-est europene.[306]

Singurele cazuri în care nu este vorba de animale amfibii ci de păsări aparţin unei alte arii geografice şi culturale (cf. legenda dayakă asupra celor două Spirite Creatoare care se scufundă sub foimă de păsări, şi, la Toba-Batak, rândunică trimisă de tânăra fată celestă).

Originea şi difuziunea mitului

Problema originii şi difuziunii acestui mit i-a pasionat pe cercetători. Dähnhardt credea într-o origine iraniană (*op. cit.,* pp. 14 şi urm.). Dar s-a văzut că mitul nu este atestat în Iran. Uno Harvă se gândea la India, unde se găsesc cele mai vechi documente scrise, raportându-se clar la scufundarea

---

fundul mării; cf. L. Walk, op. cû., pp. 65,74. Walk mai citează şi o legendă a populaţiei din Gilbert Islands în legătură cu originea insulei Samoa, dar motivul scufundării aproape a dispărut Na Arean (Domnul Păianjen) îşi cheamă fraţii, pe Val şi pe Polyp, şi le strigă: „Polyp, du-te şi amestecă nisipul cu pietrele! Val, spală nisipul şi pietrele şi adună-le!" (Walk, pp. 63, 65, 74). O serie întreaga de mituri oceanice vorbesc de un peşte uriaş adus din fundul oceanului şi tăiat cu cuţitele; acesta este motivul pentru care insulele sînt zbîrlite şi bolovănite, traversate de munţi. (Dixon, op. af., pp. 43 şi urm.) în Noua Zeelanda şi Hawaii, protagonist al pescuitului Pămîntului sub formă de peşte uriaş este Maut; cf. textele şi comentariile în Katharine Luomala, Maui-ofa-thousand-Tricks: His Oceanic and European Biographers, Honolulu, 1949, pp. 45-47, şi s. v. earth-fishing.

305 Se găseşte într-o formă mai săraca la anumite triburi din Australia de nordvest; demiurgul Wóloro îşi afundă mîna îh Ocean şi scoate un pic de pămînt; cf. H, Petri, Sterbende Welt in Nordwest Australien, Brunswick, 1954, p. 105.

306 Seria celor două încercări infructuoase urmate de o a treia, încununată de succes, se regăseşte şi îh alte tipuri de mituri ale creaţiei. Astfel la Tai şi la Chinezi se povesteşte că, lumea fiind acoperită de apă, Domnul din Cer trimise pe iînd trei eroi ca să aşeze Pămîhtul şi să-1 facă bun de locuit; cf. Henri Maspero, Les religions chinoises, Paris, 1950, pp. 189 şi urm. (Esenţialul se găseşte deja îh articolul din 1924, Legendes mythologiques dans le Chou-King.) Conform unei tradiţii musulmane, transmisă de Tabaiî, Allah trimisese pe îngerul Gabriel pe Pămînt ca sa aducă un pumn de praf necesar Creării omului. Dar urmînd sfatul insidios al Diavolului (= Iblîs), Pămîhtul refuză. Al doilea mesager, Mihail, nu avu mai mult succes. Dar al treilea, 'Azrā'il, trecu peste refuzul Pămîntului şi aduse praful cerut de Dumnezeu, Drept recompensă, Allah II numi pe ‚Azră'il îngerul Morţii: el este cel care ia în stăpînire sufletele celor morţi; cf. Tabarî, Annales; ed. Goeje, I, 87; citat de H. Schwarzbaum, „The overcrowded earth" tNumen, IV, 1957, pp. 59-74), p. 64.

cosmogonică. [307]Cei doi savanţi explicau versiunile nord-americane prin difuziunea mitului asiatic sub forma lui „dualistă”; în consecinţă, difuzarea ar fi trebuit să se producă destul de recent (poate în timpul Evului Mediu). Dar această explicaţie întâmpină greutăţi de netrecut. Căci, pe de o parte, mitul american al scufundării cosmogonice nu comportă niciodată elementul dualist, atât de caracteristic variantelor sud-est europene şi central-asiatice. Cum se explică faptul că, trecând prin Asia septentrională în America de Nord, mitul şi-a pierdut exact elementul care, *a priori*, ar fi trebuit să intereseze în cel mai înalt grad populaţiile pasionate de problema „dualistă” şi, în mod deosebit, de antagonismul între Creator şi Coiot. Pe de altă parte, mitul se întâlneşte la etniile arhaice (Yuki, Maidu etc.) la care lipsesc în întregime imluenţele asiatice recente.[308]

Acceptând şi el originea asiatică a versiunilor nord-americane, Wilhelm Schmidt a propus o cronologie foarte diferită. Pentru savantul autor al lucrării *Ursprung der Gottesidee*, difuziunea a

86 Eznik a înţeles bine că Zurvan era hermafrodit. Dar alţi autori vorbesc de o „mamă” (Theodor bar Kânai, Yohanmân bar Penkayê) sau e „soţia” lui Zurvan (Theodor Abū Qurra), cf. Zaehner, *op. cât*” pp. 63 şi urm., 423, 428.

trebuit să se efectueze într-o epocă foarte îndepărtă, şi aceasta din următorul motiv: anumite etnii nord-americane, care posedă mitul scufundării cosmogonice, reprezintă o *Urkultur* (adică o cultură de vânători nomazi), în timp ce în Asia centrală şi septentrională, mitul face parte integrantă din tradiţiile religioase ale popoarelor de păstori care aparţin unei culturi mai tinere (*Primärkultur*). Dat fiind că domesticirea era necunoscută în America de Nord, mitul a trebuit să vină cu primele valuri de populaţii nord-asiatice, care nu cunoşteau domesticirea. Aceste populaţii aflate încă la stadiul vânătorii şi al culesului de fructe ar fi trecut din Asia în America înainte de dispariţia istmului Behring (adică în jur de 25 – 15 000 de ani înainte de Cristos).

307 Cf. Die religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker, p. 108; id. [= Uno Holmberg], Finno-Ugric, Siberian Mythology [The Mythology of All Races, vol. IV. Boston, 1927], pp. 328, 331.

308 într-un articol recent, Earl W. Count accepta în mare ipoteza lui DähnhardtHarva asupra originii recente a miturilor nord-americane: „The Earth-Diver and the Rival Twins; A Clue to time corrélations in North-Eurasiatic and North American Mythology” (Selected Paper s of the XXIXώ International Congress of Americanists, edited by Sol Tax, vol. III, Chicago, 1952, pp. 55 – 62).

Pe de altă parte, W. Schmidt susţinea de asemenea originea nord-asiatică a popoarelor austro-asiatice, şi mai ales a triburilor aborigene din India şi Indochina, la care scufundarea cosmogonică este atestată. [309] – După părerea lui W. Schmidt, mitul făcea parte din patrimoniul comun al populaţiilor paleolitice din Asia de Nord; de acolo el s-a difuzat spre sud, cu austro-asiaticii, şi spre America înainte de ruptură istmului Behring, cu strămoşii populaţiilor Maidu, Patwin, Wintu etc.[310]

Rămâne în sarcina paletnologilor şi etnologilor să judece adevărul acestei ipoteze. Să remarcăm totuşi că W. Schmidt acorda o importanţă exagerată dispariţiei istmului Behring pentru cronologia tradiţiilor culturale nord-americane. Comunicaţiile între cele două continente s-au continuat aproape fără întrerupere şi influenţele asiatice au continuat să se exercite şi în neolitic şi chiar mai târziu în epoca metalelor.[311]

Ipoteza lui Wilhelm Schmidt a fost recent modificată de unul dintre cei mai străluciţi discipoli ai săi, Josef Haekel. Acest savant pleacă de la observaţia lui W. Schmidt că între cele două grupe importante la care mitul scufundării este atestat, mai ales la caiifornienii din nord şi din sud, şi la algonkinii din est, din centru şi din vest, au existat probabil raporturi istorice (cf. *Ursprung*, V, p. 734). Or, complexul cultural preistoric al Californiei centrale se află în centrul regiunii mitului scufundării cosmogonice. Este vorba de cel mai vechi nivel al preistoriei Californiei centrale – în jurul anului 2500 *î.Chr.* – având ca obiecte specifice acele *charmstones*. Pe de altă parte, obiecte preistorice din piatră de acelaşi tip, numite *plummets*, au fost găsite în aşezările perioadei arhaice (vânători „neolitici" fără ceramică) din zona cea mai orientală a Americii de Nord (care se întinde de la Maine, pe coasta atlantică, până în Georgia şi Tennessee), acolo unde se află un alt centru al mitului nostru. Între culturile preistorice ale Californiei şi cele din est au existat cu siguranţă relaţii. Pe

309 Dar Hermann Baumann a remarcat ca mitul nu este cunoscut de austroasiatici propriu-zis, ci numai de gonzi, munda şi alte populaţii numite impropriu de W. Schmidt „austro-asiatice"; cf., „P. Wilhelm Schmidt und das Mutterrecht" tAnthropos, vol. 53, 1958, pp. 212 – 228), p. 215.

310 W. Schmidt, Ursprung d. Gottesidee, vol. VI, pp. 40 şi urm., 233; vol. XII, pp. 166 şi urm.; id. Das Mutterrecht, pp. 40 şi urm.

311 Cf., de ex., Josef Haekel, „Kosmischer Baum und Pfahl in Mythus und Kult der Stämme Nordwestamerikas" (Wiener völkerkundliche Mitteilungen, VT, Jahrgg., N. F., Bd. I, nr. 1 – 4, 1958, pp. 33 – 81), spec. pp. 73 şi urm. Problema comunicaţiilor între Asia şi America prin istmul Behring a fost exhaustiv studiată de Alan L. Bryan, „Early Man in America and the Late Plesitocens Chronology of Western Canada and Alaska" (Current Anthropology, X, oct. 1969, pp. 339 – 367; vezi în special p. 350 şi urm.)-

deasupra, acelor *plummets* şi *charmstones* nord-americane le corespund obiecte în piatră similare în aşezările neolitice ale Eurasiei septentrionale.[312] Este deci probabil că mitul scufundării cosmogonice a trecut din Asia de nord în America o dată cu cele mai vechi valuri de cultură neolitică, în timpul mileniului al treilea. [313]Dacă mitul nostru a fost difuzat în America în timpul neoliticului, „originea" lui este desigur mai veche. Cât despre regiunea în care a putut lua naştere, două ipoteze au fost avansate. Postulând că motivul Apelor primordiale nu putea să ia naştere în imaginaţia popoarelor continentale, Harvă propusese India că vatră originară. [314] – Ipoteza originii sudice şi maritime este susţinută şi de A. B. Rooth: *„//îs logical to seek the origin of the conception of the primeval ocean în a coastal or island area, where it would seem natūrai We may draw the following conclusion from this reflect ion: this myt h seems to have originated în the eastern Asiatic coastal area t from whence it spre ad westward ac ross Siberia and eastward ac ros s the North American continent.* (Este logic să cauţi originea concepţiei despre Oceanul Primordial în zona de coastă şi insulară unde ea ar părea naturală. Putem trage următoarea concluzie din această reflecţie: acest mit pare să-şi aibă originea în zona de coastă est-asiatică de unde s-a răspândit spre apus de-a lungul Siberiei şi spre răsărit de-a lungul continentului nord-american.)"[315]

Totuşi Gudmund Hatt a observat că scufundarea cosmogonică domină mai ales în mitologiile populaţiilor continentale, şi este mai puţin frecventă la populaţiile maritime. Într-adevăr, mitul nu se întâlneşte pe coasta pacifică a Asiei; el este, dimpotrivă, atestat la populaţiile locuind în interiorul peninsulei malaeze (Semang etc.) şi la aborigenii din India, şi dispare tocmai în culturile esenţial maritime, de exemplu în Micronezia. Se pare deci că nu peisajul

---

312 Cf. R. Beardsley, „Culture Sequence in Central California" (American Antiquity, XIV, 1948), pp. 24 şi urm.

313 Josef Hekel, „Prof. Wilhelm Schmidt Bedeutung für die Religionsgeschichte der vorkolumbisehen Amerika" ÇSaeculum, VII, 1956, pp. 1 – 39), pp. 26 şi urm. Conform părerii lui Haekel, mitul n-ar putea să fie considerat cel mai vechi dintre cosmogoniile nord-americane. Motivul creaţiei printr-un act spiritual al Fiinţei Supreme, sau cu ajutorul unei substanţe primordiale, este atestat în straturi încă şi mai vechi de cultură: acelea ale vînatorilor şi culegătorilor din epocile glaciară şi post-glaciara (ibid" p. 27). Pentru o opinie contrară a se vedea R. Pettazzoni, „L'idée de Création et la notion d'un Être Créateur chez les Califomiens" (Proceedings of the 32 International Congress of Americanists [Copenhagen, 1956], Copenhaga, 1958, pp. 238 – 244).

314 Uno Harva, Die relig. Vorstellungen, p. 108. Şi noi am sugerat aceeaşi origine într-un articol din tinereţe, „Un volum de cercetări literare" (Vremea, 3 iulie, 1934).

315 Anna Birgina Rooth, „The Création Myths of the North American Indians" CAnthropos, 52, 1957, pp. 497 – 508), p. 500.

oceanic a inspirat motivul scufundării cosmogonice, ci mai degrabă imaginea marilor lacuri din Asia septentrională.[316]

Structura şi semnificaţia scufundării cosmogonice

Trebuie să ne ferim, totuşi, să acordăm prea multă importanţă corespondenţelor dintre mediul geografic şi peisajul mitului. Acesta din urmă aparţine unei lumi imaginare şi se află, în raport cu mediul cosmic, în situaţia *Doamnei Bovary* faţă cu un adulter real. Apele primordiale constituie un motiv aproape universal răspândit şi nu este necesar să-i căutăm originea într-o zonă geografică precisă. Este vorba de o imagine exemplară de geografie mitică. Or, tema scufundării cosmogonice presupune deja imaginea Oceanului primitiv, şi de la această imagine trebuie să plecăm când analizăm structura şi dezvoltarea mitului nostru.

Depinzând de imaginea Apelor primordiale, tema scufundării cosmogonice trebuie să fie foarte veche. E de crezut că s-a răspândit plecând de la un centru unic. Penetraţia mitului în America înaintea mileniului al III-lea arată că el era deja cunoscut de populaţiile preistorice ale Asiei centrale şi septentrionale. [317]Foarte probabil, forma originară a mitului prezenta pe Creatorul însuşi scufundându-se în adâncul Apelor, sub forma unui animal, pentru a aduce materialul necesar creaţiei Pământului. Cum am văzut această formă se întâlneşte în India şi în câteva versiuni nord-asiatice şi nord-americane.[318]

Episodul Creatorului theriomorf scufundându-se în adâncurile Oceanului a evoluat mai târziu spre ceea ce am putea denumi a doua fază a mitului: de acum încolo, Creatorul porunceşte animalelor, servitorilor sau auxiliarilor să se

316 G, Hatt, Asiatic Influences in American Folklore, p. 30.

317 Waldemar Jochelson afirmă că, necunoscut ia koriaci, mitul se regăseşte la tchouktchis şi la yukagiri, dar nu citează nici un fapt în sprijinul acestei aserţiuni; cf. The Koryak. Religion and Myths (= The Jesup North Pacific Expedition, VI, I, Leiden – New York, 1905), pp. 351 şi urm.

318 Scufundarea unui zeu ornitomorf pare a fi atestată în picturile rupestre şi îh ceramica vîrstei de bronz din Europa septentrională şi Siberia occidentală; cf. Karl Jettmar, „Die Aussage der Archäologie zur Religionsgeschichte Nordeurasiens" in Ivar Paulson (şi alţii), Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis, Stuttgart, 1962, p. 313.

_ Nu intenţionam sa deschidem aici discuţia acestei probleme. A se vedea Carl Hentze, Bronzegerät, Kultbauten, Religion, im ältesten China der Shangzeit (‚Anvers, 1951; cf. şi observaţiile noastre în Critique, Nr. 83, aprilie 1954, pp. 331 şi urm.). Despre „originea" Dualsysteme·lor, cf. Hermann Baumann, Das doppelte Geschlecht, Berlin, 1955, pp. 314 – 332, şi passim. A se vedea şi M. Eliade, The Quest, History and Meaning in Religion (Chicago, 1969), pp. 127 – 175 („Proiegomenon to Religious Dualism").

scufunde. Începând cu această a doua fază se dezvoltă posibilităţile dramatice şi, în ultimă instanţă, „dualiste” ale scufundării cosmogonice. Peripeţiile scufundării şi ale operei cosmogonice care-i urmează sunt de-acum invocate pentru a explica imperfecţiunile Creaţiei. Cum nu mai este Creatorul cel care se scufundă pentru a-şi procura substanţa Pământului, munca fiind îndeplinită de unul din auxiliarii sau servitorii săi, se iveşte posibilitatea de a introduce în mit, graţie tocmai acestui episod, un element de insubordonare, de antagonism sau de opoziţie. Interpretarea „dualistă” a Creaţiei a devenit posibilă prin transformarea progresivă a auxiliarului theriomorf al lui Dumnezeu în „servitorul” lui, sau tovarăşul lui şi în cele din urmă în adversarul lui.

Ar fi în zadar să sperăm că am putea reconstitui diferitele etape care separă, de exemplu, mitul, aşa cum îl găsim în India aborigenă şi în America de Nord, de formele „dualiste” ale Asiei centrale şi ale Europei de sud-est. Dar ne putem imagina, cel puţin în linii mari, acest lung proces de transformare. Înainte de toate, trebuie să ţinem cont de cosmogoniile şi mitologiile arhaice (probabil de structură lunară), care explică Lumea şi existenţa umană printr-un sistem de opoziţii şi tensiuni, fără să ajungă totuşi la „dualismul” etic sau metafizic. Polarităţile discemabile în Cosmos şi în viaţa umană (zi şi noapte, sus şi jos, haos şi creaţie, iamă-vară, virtual-manifestat, bărbat-femeie, naşteremoarte etc.) serveau ca ilustrare şi model reînnoirii periodice a universului şi a Vieţii; ele constituiau, de asemenea, „teoria” menită să explice ansamblul realităţilor şi în primul rând condiţia umană. E de presupus că asemenea concepţii erau mai mult sau mai puţin articulate în civilizaţiile preşi protoistorice ale Asiei centrale şi de sud-est, şi, bineînţeles, şi în alte părţi.[147]

Nu avem niciun motiv să credem că asemenea concepţii arhaice ar fi dispărut în regiunile în care, mai târziu, se vor găsi sisteme „dualiste”, nici că, în consecinţă, acestea din urmă reprezintă exclusiv influenţe tardive, de origine iraniană. Dat fiind caracterul conservator al ideilor religioase, e de crezut că aceste concepţii arhaice au supravieţuit modificându-se foarte mult sub impactul influenţelor ulterioare. Nu reuşim să ne explicăm diferitele forme ale mitului nostru – de la ipotetica sa „stare primară” (Creatorul theriomorf se scufundă în adâncul Oceanului) până la variantele sud-est europene (Diavolul executând scufundarea la porunca lui Dumnezeu) – decât presupunând o serie de modificări succesive» având loc la epoci diferite şi sub impulsul unor noi idei religioase. Peripeţiile dramatice ale scufundării sunt susceptibile de a explica

atât apariţia Morţii cât şi pe cea a munţilor şi a mlaştinilor, atât „naşterea” Diavolului cât şi existenţa Răului.

E inutil să presupunem că acest mit a fost de mai multe ori reinventat. Dar se ghicesc motivele pentru care el a fost continuu reinterpretat şi revalorizat. El putea, de exemplu, să ilustreze acea *otiositas* a lui Dumnezeu după crearea lumii, ca la finougrieni şi în Europa orientală. Se preta, de asemenea, la contaminări cu elemente dualiste, maniheiene şi bogomilice, cum s-a întâmplat probabil în Rusia şi în Balcani. Dar pentru că scufundarea cosmogonică nu este atestată nici în Mediterana, nici în Orientul Apropiat antic, nici în Iran, în timp ce este răspândită în toată Eurasia, nu i se poate explica prezenţa în Europa orientală numai prin influenţe tardive, gnostice sau maniheiene. Aceste influenţe nu explică decât aspectul său „dualist”. Arhaismul mitului sub forma sa predualistă ne incită a-l considera ca făcând deja parte din patrimoniul religios al populaţiilor protoistorice ale Europei de sud-est. Faptul că atâtea alte elemente de cultură arhaică au supravieţuit prnă în pragul secolului al XX-lea în Balcani şi în Europa orientală face o asemenea ipoteză mai puţin hazardată decât pare la prima vedere.[319]

Dar să ne grăbim să adăugăm că interesul mitului scufundării cosmogonice nu stă în „istoria” sa, de altfel atât de greu de reconstituit. Importanţa sa, ni se pare, rezidă în faptul că el reprezintă singura cosmogonie „populară” din Europa de sud-est. [320] – Faptul că, reinterpretat continuu şi revalorizat, acest mit arhaic a fost conservat de populaţiile acestei regiuni dovedeşte că el răspundea unei necesităţi profunde a sufletului popular. Pe de o parte, el dădea seamă de imperfecţiunea Creaţiei şi de existenţa răului în lume. Pe de altă parte, el revela aspecte ale lui Dumnezeu pe care creştinismul le nega clar, dar care obsedaseră imaginaţia religioasă a omului arhaic şi care, în fond, n-au încetat niciodată să suscite întrebări şi speculaţii. Unul din aceste aspecte ale lui Dumnezeu, pus în evidenţă mai ales în legendele balcanice, era caracterul lui de *deus otiosus*, care lămurea contradicţiile şi suferinţele vieţii omeneşti. Un alt aspect era cel al unei camaraderii, al unei prietenii, sau chiar al unei consangvinităţi între Dumnezeu şi Diavol, mister care tulburase spiritul

---

319 1 4e Cf. Leopold Schmidt, Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos, Viena, 1952; Dr. Jaap Kunst, „Cultural relations between the Balkans and Indonesia” (în Koninklijk Instituut voor de Tropen, Medeling, n0CVD, Amsterdam, 1954); a se vedea mai jos cap. V.

320 Se ştie, cosmogoniile non-biblice au dispărut din folclorul Europei occidentale. Paul Sebillot observa ca nu exista mit cosmogonic în tradiţiile populare ale Franţei. (A se vedea Folklore de France, vol. I, 1905, p. 182.)

uman mult timp înaintea zurvanismului, şi ale cărui soluţii istoriceşte atestăte constituie aproape o fenomenolgie a bi-unităţii divine sau a acelei *coincidentia oppositorum*. [321] – Desigur nu putea fi vorba – în mediile populare, unde mitul a circulat – de reflecţii sistematice, ci mai degrabă de imagini, scenarii şi simboluri care ajutau auditoriul să sesizeze o structură profundă, şi mult mai misterioasă a divinităţii.

Cu toate că, reinterpretat continuu, mitul scufundării cosmogonice a păstrat, în versiunile cele mai recente, peisajul originar: Marile Ape dinaintea Creaţiei şi Dumnezeu trimiţând o fiinţă scufundătoare în adâncuri. Imagine extrem de arhaică, desigur. [322] În afara contextului lui imediat – care depinde în fiecare caz particular de dezvoltarea ţesăturii narative – imaginea Apelor primordiale şi misterul cosmogonic care urmează au o funcţie la un nivel mai adânc al vieţii psihice. Apele primordiale şi misterul cosmogonic fac parte din această lume imaginară care este recunoscută din ce în ce mai mult ca o dimensiune constitutivă a existenţei umane. Nu este lipsit de interes să constatăm, încă o dată, cât de populată este această lume imaginară de simboluri, figuri şi scenarii care ne vin din cea mai veche preistorie. Continuitatea la nivelul imaginii şi al scenariului mitologic s-a menţinut, cu toate nenumăratele vicisitudini la nivelul naraţiei şi perturbări, la nivelul ideologiei religioase şi morale. Această constatare este importantă. Căci, străduindu-se să recunoască asemenea continuităţi legând lumea în care trăim de lumile revolute ale preistoriei, cercetarea modernă – atât paletnologia şi istoria religiilor cât şi psihologia profunzimilor – a reuşit să reînnoiască cunoaşterea omului.

1951 – 1961.

---

321 I î0 Cf. Mircea Eliade, „La coincidentia oppositomm et le mystère de la totalité” (Eranos-Jahrbuch, XXVII, Zürich, 1959, pp. 195 – 236), reprodus în volumul Mephistophélès et l'Androgyne, Gallimard, 1961.

322 A se vedea şi F. RSchröder, „Die Göttin des Uimeeres und ihr männlicher Partner” (Paul-Braunes, Beiträge zür Geschichte der deutschen Sprachen und Literatur, 82, 1960, pp. 221 – 264) şi Kurt Schier, „Die Eni Schöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Volospá” (Märchen, Mythos, Dichtung = Festschrift Friedrich von der Leyens, München, 1963, pp. 303 – 334).

CAPITOLUL IV

VOIEVODUL DRAGOŞ ŞI „VÂNĂTOAREA RITUALĂ”

„Întemeierea oficială” (cum se exprimă E. Lozovan)[323] – a principatului Moldovei este legată, în conştiinţa istoriografică a cronicarilor şi a cititorilor lor, de un eveniment legendar: vânătoarea zimbrului (bourului) de către un român din Maramureş, Dragoş, devenit apoi primul voievod al Moldovei. Nu ne incumbă sarcina să degajăm realităţile istorice camuflate sau transfigurate în această legendă. Originile şi începuturile statului Moldovei constituie o problemă de istorie medievală a românilor şi nu avem nici competenţa, nici intenţia s-o abordăm în aceste pagini. Cercetarea noastră se situează pe un plan cu totul diferit: nu eventuala „istoricitate” a unei vânători de zimbri ne interesează, ci exact contrariul: mitologia subiacentă în legenda elaborată în jurul unei asemenea vânători.

Anumite popoare, vechi şi moderne, au conservat mituri şi amintiri mitologice mai mult sau mai puţin fragmentare relativ la „originile lor”. Exaltate de istoriografia romantică, aceste tradiţii fabuloase au fost mai târziu „demitizate” de istoriografii de tip critic şi raţionalist. Departe de noi intenţia de a minimaliza rezultatele acestor cercetări minuţioase, de o admirabilă rigoare. Dar oricare ar fi fost utilitatea lor în secolul al XIX-lea, ne întrebăm dacă asemenea eforturi de „de-mitizare” merită osteneala de a fi urmate. Să te străduieşti în continuare să probezi non-istoricitatea cutărei sau cutărei tradiţii legendare ar fi timp pierdut. Astăzi se admite că mitul şi legenda sunt „adevărate” în alt sens decât, de exemplu, o realitate istorică este considerată „adevărată”. Este vorba de două moduri diferite de a exista în lume, de două demersuri diferite ale spiritului în interpretarea lumii; moduri de existenţă şi activităţi ale spiritului care, de altfel, nu se exclud. Un popor, ca şi un individ, poate fi conştient de responsabilităţile sale în istorie asimilându-şi-le curajos, continuând în acelaşi timp să se bucure de vechile mituri şi legende şi creând altele; căci acestea din urmă dau seamă de alte dimensiuni ale existenţei umane.

Nu vom duce mai departe aceste câteva remarci preliminare. E de ajuns să spunem că în perspectiva în care ne situăm, Dragoş şi vânătoarea zimbrului

323 Eugen Lozovan, Villes, campagnes et routes de la Romania Orientale (în F. Altheim, Geschichte der Hunnen, vol. V, Berlin, 1962, pp. 327-362), pp. 348 şi urm.

fac parte dintr-un univers de structură simbolică, pe care este important să-l explorăm atent şi să-l înţelegem. Cu alte cuvinte, ceea ce ne interesează înainte de toate este să descifrăm semnificaţiile legendei şi să dezvăluim sistemul de valori spirituale în care mituri şi legende asemănătoare au putut să se nască şi să înflorească. Cu toate că trebuie să abordăm aici problema originii şi circulaţiei temei noastre mitice, să recunoaştem din capul locului că ea nu ne pare capitală. Întrebarea, susceptibilă de a ne revela funcţia unei istorii legendare în viaţa unui popor, nu este: *de unde* vine legenda?, ci de a şti, presupunând că ea vine cu adevărat de undeva, *pentru ce* acest popor a împrumutat exact *această* legendă şi *ce-a făcut* din ea după ce a asimilat-o.

Cronicarii

Primii cronicari înregistrează pe scurt tradiţia. „în anul 6867 (1359) de la facerea lumii, cu voia lui Dumnezeu, s-au început ţara Moldovei. Şi s-au început astfel: Venit-au Dragoş voievod din Maramureş, de la ţara Ungurească, la vânat după un zimbru şi domni 2 ani.” [324] – Aceeaşi informaţie se află în termeni aproape identici în *Letopiseţul* de la Bistriţa şi în Cronica sârbo-moldavă de la Neamţ. [325] – Cronica moldo-polonă adaugă câteva detalii: „Cu voia lui Dumnezeu, întâiu voievod Dragoş au venit ca vânător din ţara Ungurească de la locul Maramureşului, pe urma unui zimbru, ce l-au ucis lâhgă apa Moldovei, şi s-au veselit acolo cu boierii săi şi i-au plăcut ţara şi le-au fost domn 2 anil*[326]

Versiunea cea mai amplă este dată de Cronica zisă Anonimă. „Şi era între ei un bărbat cu minte şi viteaz cu numele Dragoş şi s-au pornit o dată cu tovarăşii săi la vânat de fiare sălbatice şi au dat pe sub munţii cei înalţi de urma unui zimbru şi s-au dus pe urma zimbrului peste munţii cei înalţi şi au trecut munţii şi au ajuns pe urma zimbrului la nişte şesoase şi prea frumoase locuri şi au ajuns pe zimbru la ţărmul unei ape, sub o răchită, şi l-au ucis şi s-au ospătat din vâhatul lor.

---

324 Ioan Bogdan, Vechile cronici moldoveneşti pînă la Ureche. Texte slave cu studiu, traduceri şi note, Bucureşti, 1891, p. 193.

325d use de Gheoiḷghe Brătianu, Tradiţia istorică despre Întemeierea Statelor Româneşti, Bucureşti, 1945, pp. 247 şi urm. A se vedea apoi Dan Simonescu, „Tradiţia istorică şi folclorică în problema «întemeierii» Moldovei” (Studii de Folclor şi Literatură, Bucureşti, 1967, pp. 27-40); C. C. Giurescu, „Valoarea istorică a tradiţiei conservate de I. Neculce” (ibid.y pp. 439-495).

326 1. Bogdan, Vechile cronici moldoveneşti pînă la Ureche, p. 223; G. Brătianu, op. cir., p. 248.

Şi le-au venit de la Dumnezeu gându în inima lor, să-şi caute loc de trai şi să se aşeze acolo, şi s-au unit cu toţii şi au hotărât să rămâie acolo, şi s-au întors îndărăt şi au povestit tuturor celorlalţi de frumuseţea ţării şi de apele şi de izvoarele ei, ca să se aşeze şi ei acolo; şi le-au plăcut tovarăşilor lor gândul acesta şi au hotărât să meargă şi ei unde fuseseră tovarăşii lor, şi au căutat să-şi aleagă loc căci de jur-împrejur era pustiu, iar pe la margine tătarii rătăcitori cu turmele şi s-au rugat apoi de Vladislav, craiul unguresc, să le dea drumul, iar craiul Vladislav cu mare milostire i-au lăsat să plece.

Şi plecat-au din Maramureş cu toţi tovarăşii lor şi cu femeile şi cu copiii lor peste munţii cei înalţi, şi tăind pădurile şi înlăturând pietrele, trecut-au munţii cu ajutorul lui Dumnezeu şi le-au plăcut locul şi s-au aşezat acolo şi şi-au ales dintre dânşii pe un om înţelept cu numele Dragoş şi l-au numit sieşi domn şi voievod. Şi de atunci s-au început cu voia lui Dumnezeu ţara Dragoşei.

Iar Dragoş au descălecat întâi pe apa Moldovei (anume Bourenii), mai apoi au descălecat locul Baia şi alte locuri de-a lungul apelor şi izvoarelor şi şi-au făcut pecete domnească pentru toată ţara un cap de zimbru. Şi au domnit Dragoş voievod 2 ani." [327]Legenda este relatată de cronicarii de expresie română care au urmat. Versiunea prezentată de Ureche este cea mai completă, şi pare a fi servit ca sursă şi altor cronicari. Ureche reproduce în esenţă istoria narată de Cronica Anonimă, adăugind câteva detalii care îşi au interesul lor. „Căci umblând păstorii de la Ardei, ce se chiamă Maramureş, în munţi cu dobitoacele, au dat de o fiară ce se chiamă bour, şi după multă goană ce au gonit prin munţi cu dulăi, o au scos-o la şesul apei Moldovei. Acolo fiind şi fiara obosită, au ucis-o în locul unde se chiamă acum Boureni, dacă s-au descălecat sat, şi hierul ţării sau pecetea cap de bour se însemnează. Şi căţeaua, cu care au gonit acea fiară, au crăpat, pre care o au chiemat Molda, iară apoi de pe numele căţelei Moldei i-au zis Molda, sau, cum îi zic unii, Moldova; aşişderea şi ţării de pre numele apei i-au pus numele Moldova. [328]„

Ureche nu-l menţionează deloc pe Dragoş. El vorbeşte de mai mulţi fii de Domn care au venit vânând, din Maramureş. Şi în fragmentul atribuit Stolnicului Cantacuzino e vorba numai de câţiva păstori care, deplasându-se cu

---

327 Cronica Anonimă în I. Bogdan, Vechile cronici româneşti pînă la Ureche, pp. 237-238; G, Brătianu, op, cit.y pp, 248 şi urm.

328 Grigore Ureche Vornicul şi Simion Dascălul, Letopiseţul Ţării Moldovei, ed C. C. Giurescu, Craiova, 1934, pp. 4 şi urm., G. Brătianu op. cit., p. 250.

turmele lor prin pădure, au fritâlnit un zimbru şi zărindu-l au trecut munţii. [329] – După cum remarcă R. Vuia, această tradiţie prezintă o explicaţie destul de raţională şi aproape lipsită de elemente legendare a întemeierii Principatului Moldovei.[330] Dar este evident că e vorba de un proces, conştient sau inconştient, de „de-mitizare”: păstorii s-au substituit vânătorilor. Ureche foloseşte astfel „proba etimologică (râul Moldova a primit numele de la cătţeaua Molda, bourul a fost doborât la Boureni), ceea ce trădează şi efortul de raţionalizare a unei tradiţii legendare, făcând-o în acelaşi timp mai „istorică” şi mai „naturală”. Cât de mult această tendinţă etimologistă satisfăcea gustul epocii, ne dăm seama după notele marginale la Cronica lui Ureche (numele Sucevei ar veni de la ungurescul *soci*, „blănari” etc.. [331](„.

În poemul său polonez, Miron Costin dezvoltă şi complică legenda lui Dragoş introducând, între altele, elemente de poezie populară: tânărul erou se pregăteşte să plece pentru a-şi încerca puterile, mama sa încearcă să-l reţină amintindu-i primejdiile care-l aşteaptă etc. [332] – Pentru acest motiv poemul lui Miron Costin ne pare mai puţin util cercetării noastre, ca şi versiunea povestită de Cantemir (probabil împrumutată de la Costin). Cât despre detaliile aduse de Bandinus, ele trădează o origine „literară”, autorul împrumutându-le din anumite izvoare târzii (adnotaţiile lui Ureche, Cronica Ungurească – „Letopiseţul Unguresc”), sau inventându-le parţial după amintirile lui literare.[333]

„Vânătoare rituală” şi „animale-călăuză”

Vom examina mai târziu sursele posibile ale acestei tradiţii. Dar pentru că intenţionăm să discutăm legenda lui Dragoş în perspectiva istoriei religiilor, să încercăm să-i evidenţiem structura. Este vorba desigur de o „vânătoare rituală”, căci urmărirea zimbrului are ca rezultat descoperirea unei ţări necunoscute şi în cele din urmă întemeierea unui stat. Această temă mitică este extrem de răspândită, fie sub formă de mituri ale originii (originea popoarelor, a statelor, a dinastiilor etc.), fie sub formă de legende folclorice

329 M. Kogălniceanu, Cronicele României, p. 110.

330 R. Vuia, „Legenda lui Dragoş” (Anuarul Institutului de Istorie Naţională, I., Cluj, 1922, pp. 300-309), p. 302.

331 M. Kogălnicea11ut Cronicele României, pp. 378-379,

332 R. Vuia, op. cit., p. 302. A se vedea şi E. Lozovan, „Rurik et Dragoş” (Revue des Etudes Roumaines, XI-XII, 1969, pp. 61-79), pp. 66 şi urm.

333 într-adevăr, este vorba despre trei fraţi, Domucus, Volocha şi Dragoş (al căiui nume a fost dat unui rîu etc.). V. A. Urechia, Codex Bandinus. Memoriu asupra scrierii lui Bandinus de la 1646, urmat de text, însoţit de acte şi documente (Analele Academiei Romane, Memorii, Secţia istorică, seria 2, tom. XVI, 1893-94, pp. 1-355, Bucureşti, 1895), pp. 306-307; cf. şi pp. 128-130. Despre Bandinus a se vedea mai departe cap. VI.

punând în evidenţă consecinţele neaşteptate ale urmăririi unui animal. Altfel zis, legenda lui Dragoş reprezintă numai una din multiplele variante ale temei „vânătorii rituale". R. Vuia a schiţat deja, după P. Cassel, un tablou al câtorva variante importante[334]: un prinţ indian urmăreşte un cerb şi se rătăceşte în ţinuturi necunoscute; atras de un cerb, Dietrich ajunge până în Infern; un vânător din Tyrol urmărind un cerb îşi află moartea în munţi; cerbul gonit se transformă într-o fată sau în demon etc.

Nu intenţionăm să reluăm şi să completăm aici analiza tuturor acestor variante. Ceea ce ne interesează deocamdată este funcţia de călăuză pe care şi-o asumă un animal, fie că e întfinit în timpul vânătorii, fie că apare în alte împrejurări. Astfel, de exemplu, după Grégoire de Tours o căprioară îi arată lui Clovis vadul prin nul Vienna umflat de ape, pe când acesta se pregătea să-l atace pe Alaric şi armata Goţilor. [335] – Şi într-un alt loc (*Hist*. IV, „), acelaşi autor povesteşte că generalul burgund Mummolus, pe când alergă în ajutorul grenoblezilor asediaţi de longobarzi, reuşi să traverseze Iserul pentru că un „animal sălbatic" îi arătă vadul.

Tema pare a fi destul de populară în Occident; Frédégaire consemnează că un animal sălbatic a arătat vandalilor trecerea prin Gibraltar, şi astfel ei reuşiră să treacă din Spania în Africa. [336]Conform unei alte tradiţii, o căprioară i-a condus pe francii urmăriţi de saxoni în traversarea Main-ului. [337] – Pio Rajna reaminteşte un episod din *Vie de S. Séverin*, scrisă la începutul secolului al VI-lea (Séverin a murit în 482): un grup de credincioşi din Novico, în drum spre sfânt, sunt surprinşi de un viscol în munţi. Un vis îi dă putere şefului grupului. Într-adevăr, a doua zi un urs se arată credincioşilor şi-i conduce 200 de km. [338] – O altă tradiţie ne istoriseşte aventura lui Lopichis, un strămoş al istoricului Paulus Diaconus: prizonier al avarilor, reuşeşte să scape şi e condus de un lup

---

334 R. Vuia, op. citpp. 303-304, rezumînd pe P. Cassel, Einleitung undDeutung des Buches der Sieben Weisen Meister, Berlin, 1891, p. 104. Din nefericire opera fundamentală a lui Carl Pschmadt, Die Sage von der Verfolgen Hinde (Inaugural Dissertation, Greiswald, 1911), pare a-i ft scăpat lui R, Vuia. Pentru literatura ulterioară, a se vedea notele 16, 18.

335 Fredegarius, Historia Francorum, II, 37.

336 Fredegarius, Historia Francorum, II, 60.

337 Thietmar de Merseburg, VU, 53; Jacob şi Wielhelm Grimm, Deutsche Sagen (1816), nr. 455.

338 Mon. Germ. Hist. Auct. ant,, t.1, 2, p. 22; Pío Rajna, Le origini deli*epopea francese (Florenţa, 1884), ρ, 252. în legătură cu acelaşi text, F. Altheim (Geschichte der Hunnen, 1, 1959, p. 235) trimite la un articol care ne-a fost inaccesibil: H. J. Diesner, în: Wissenschaft! Zeitschrift der Martin-Luther Universität (Halle Wittemberg) YII, 1958, p. 1170.

până-n patria sa. [339] – Exemplele pot fi înmulţite.[10]

Pentru motive lesne de înţeles, istoria invaziei hunilor, povestită de Iordanes, s-a bucurat de o popularitate fără seamăn. Irupţia hunilor în Europa în 375, cu toate că nu constituie decât un episod din seria numeroaselor invazii ale popoarelor din stepa eurasiatică, a avut repercusiuni considerabile: se înţelege de ce evenimentul n-a putut fi uitat. Iordanes relatează, după Priscus, că hunii locuiau dincolo de mlaştinile meotice, dedicaţi exclusiv vânătorii, într-o zi pe când vânătorii huni îşi căutau vânatul pe malurile Meotidei, o căprioară apăru pe neaşteptate şi se înfundă apoi în bălţi. Animalul se comporta ca o călăuză: înainta puţin şi apoi se oprea, în aşa fel încât vânătorii putură s-o urmeze şi în cele din urmă traversară pe jos mlaştinile Meotidei pe care ei le crezuseră de netrecut ca marea. Când ajunseră în ţara sciţilor (1Scythica *terra*) căprioara dispăru. Hunii, care nu ştiau că există o altă lume dincolo de mlaştini, fură cuprinşi de admiraţie pentru ţara sciţilor. Crezură că vadul prin mlaştini până atunci necunoscut, le fusese dezvăluit de divinitate.

Întorşi printre ai lor, ei lăudară *Scythica terra* şi-i convinseră şi pe ceilalţi să-i urmeze, mergând pe vadul indicat de căprioară.

Şi o dată ajunşi în ţara sciţilor, ei sacrificară Victoriei toţi prizonierii pe care-i capturaseră.[340]

Să reţinem elementele următoare: 1) hunii nu cunoşteau existenţa unui teritoriu dincolo de mlaştini, căci ei trăiau izolaţi de restul lumii; 2) ei erau numai vânători; zărind căprioara o urmăriră la început cum urmăreşti vânatul, dar sesizară curând natură „divină" a incidentului, căci căprioara se oprea din când în când ca să-i aştepte; în cele din urmă ea nu mai fu vânat ci călăuză şi dispăru când vânătorii fură în siguranţă pe celălalt mai al mlaştinilor Meotidei;

339 Paulus Diaconus, H ist. Lang. IV, 37; cf. Grimm, Deutsche Sagen, n. 407; C. Pschmadt, op. cit., p. 39 şi urm. F. Altheim, după ce aminteşte ca, după G. Baesecke,Vor-u. Frühgeschichte d. deutschen Schrifft. I, p. 334, aceste două legende sînt solidare, conchide că ele trădează influenţa popoarelor de cavaleri ale Asiei asupra germanilor (Gesch. d. Hunnen, I, p. 235). A se vedea şi mai departe.

340 Iordanes, De origine actibusque Getarum sive Gothorum123 ı şi urm., (cap. 24), Despre importanţa acestui personaj, cf, F. Altheim, op. cit., pp. 6 şi urm. A se vedea şi Procopius din Cesareea, Bell. Goth., IV, 5, şi Karl Dietrich, Byzantiı nische Quellen zum Länder-und Völkerkunde, 1912, II, p. 4. J. Marquait, Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge, Leipzig, 1903, p. 529, crede că Procopius se referă la piOtobulgari. Pio Rajna era înclinat să creadă ca hunii împrumutaseră legenda de la goţi sau că istoria povestită de Priscus-Iordanes era trecută printr-un „creuzet gotic"; op. citp. 252. Totuşi, Iordanes nu era got, ci aleman; cf. F. Altheim, Geschichte der Hunnen, vol. V, p. 27. A. H. Krappe conchide ca întrucît nici o tradiţie germanică nu precede legenda sosirii hunilor în Europa (375), tema trebuie sa fie de origine hunica; op. cit., pp. 240 şi urm. Dar Krappe negiijase anumite tradiţii greceşti şi latine pe care le vom discuta mai departe. Vezi şi G. Moravcsik, „Die Hunnische Hirschsage" (în: Festschrift fur F. Altheim, Berlin, 1969, pp. 114-119).

3) o dată întorşi *în* „Sciţia” cu tot poporul, hunii se comportară ca nişte vânători-războinici: primii prizonieri fură sacrificaţi Victoriei. Trecerea la starea războinică s-a făcut „natural”. Se ştie, într-adevăr, că hunii practicau războiul în stilul vânătorilor din stepele eurasiatice, adică imitând comportamentul carnasierelor în urmărirea cervideelor.

Mituri de origine

Vom reveni asupra acestui mit hunic. Să completăm mai întâi dosarul comparativ, începând cu lumea greco-latină. Descriind ţinutul Picenum, Strabon (V, 4, 2) relatează că picentinii sunt originari din ţara sabinilor: o ciocănitoare i-a condus pe strămoşii lor spre noua lor patrie. Aceasta, adaugă Strabon, explică numele lor, căci ei numesc această pasăre „picuş” şi o ţin drept pasăre consacrată lui Marte. [341] Într-un alt pasaj, Strabon aminteşte mitul despre originea samniţilor: odată sabinii consacrară lui Marte toţi copiii născuţi în cursul anului; ajunşi la maturitate, aceştia fură trimişi coloni, şi un taur le arată drumul, 21 După samniţi, continuă Strabon, vin hirpinii: ei îşi iau numele lor de la lup, care le-a slujit drept călăuză spre aşezarea lor; căci „hirpus”, explică autorul nostru, este cuvântul samnit pentru „lup”, tradiţie atestată şi de Festus.[342]

Aceste trei mituri de origine au un element comun: un popor italic s-a constituit în grup etnic independent, urmând un animal care i-a servit de călăuză; acest animal este „consacrat” unui zeu, ceea ce poate semnifica, în anumite cazuri, că el este reprezentantul zeului sau epifania lui, în ambele cazuri, poporul care s-a constituit în urmă unei asemenea migraţii a luat numele animalului-călăuză: picentini, hirpini. Numărul triburilor şi al popoarelor indo-europene al căror nume etnic derivă de la un animal este considerabil. [343] – Chiar numele Italiei, **Vitalia*, trecea drept derivat de la *vitulus*, „juncan”. Dar asta constituie deja o altă problemă. Tema mitică ce ne interesează se referă la întemeierea unei colonii, sau la formarea unui popor, mergând pe urmele unui

341 Ciocanitoarea ca pasare a lui Marte este atestată şi în legenda lui Romulus; alături de lupoaica, ciocanitoarea hrănise gemenii; Plutarch, Romulus, 4, 2; cf. F. Altheim, A History qf Roman Religion, Londra, 1938, p. 66 şi urm.

342 Festus, Epit., p. 106 Müller; cf. F. Altheim, op. cit., p. 67. Asupra semnificaţiilor religioase ale numelui etnic de lup, a se vedea mai sus capitolul I.

343 Richard v. Kienle, „Tier-Völkernamen bei indogermanischen Stämme” (Wörter und Sachen, XIV, 1932, pp. 25-67).

animal-călăuză. R. Merkelbach aminteşte că această temă mitică nu este proprie numai popoarelor italice. [344] – Callimach povesteşte în al său Imn către Apollon (65 sq,) cum Battos, îndreptându-se spre Libia, fu condus de Apollon sub forma unui corb; zeul îi indică locul unde trebuia să-şi construiască oraşul, Cyrene. Şi corbii albi ai lui Apollon îi conduseră pe emigranţii beoţieni. [345] – Este vorba de un motiv destul de cunoscut în lumea mediteraneană: a lăsa unui animal alegerea aşezării unui oraş sau a unui sanctuar. Se întâmplă ca un oracol să anunţe apariţia unui animal şi să dea sfatul ca el să fie urmat. Este poate o „raţionalizare" târzie; la origini animalul însuşi avea funcţie oraculară; epifaniile şi mişcările sale constituiau oracolul.

Oracolul din Delphi îl îndeamnă pe Cadmos să urmeze o vacă; aceasta se îndreaptă spre dumbrava lui Ares şi acolo unde vaca se aşază jos Cadmos construieşte cetatea Theba. [346] – Conform unei tradiţii, tot o vacă îi indică lui Dos locul unde trebuia construită Troia. [347] – O scroafă îi conduse pe troienii exilaţi până la Lavinium, probabil cea mai veche aşezare a Ostiei. [348] – Atheneu ne transmite o tradiţie conservată de Creophylus, conform căreia Efesul a fost ridicat pe locul în care un mistreţ, a cărui apariţie fusese anunţată de un oracol, a fost ajuns şi doborât de viitorii locuitori ai oraşului.[29] Inutil să mai înmulţim exemplele. Să amintim numai că animalele nu indică numai aşezarea unui oraş sau a unei colonii ci servesc şi de călăuze în situaţiile disperate, aparent fără ieşire. Callisthene, cel mai vechi istoric al lui Alexandru cel Mare, povesteşte cum călăuzul care l-a condus pe acesta prin deşert, spre oracolul lui Ammon, pierzând drumul, Alexandru şi armata sa fură îndrumaţi de doi şerpi.[349]

---

344 Reinhold Merkelbach, „Spechtfahne und Stammessage der Picentes" (Studii in onore di Ugo Enrico Paoli, Florenţa, 1955, pp. 513-520), p. 514. Importanţa acestui articol nu poate Fi îndeajuns apreciată. Merkelbach arată ca animalul figurind pe stindarde trebuie să fie pus în relaţie cu miturile de origine ale anumitor popoare din antichitate. Altfel zis, urmînd stindardul, armata reactualizează evenimentul mitic al întemeierii naţiunii.

345 Schol, Aristofan, Nub133, citat de A. H. Krappe, p. 230, n. 22.

346 ApoUodor, Bibliotheca, III, 4, 1; cf. Pausanias, IX, 12, 1 s., IX, 19, 4. A se vedea discuţia acestui episod la A. B, Cook, Zeus, I, Cambridge, 1914, pp. 54 şi urm. A se vedea şi F. Vian, Les origines de Thèbes, Cadmos et tes Spartes, Paris, 1963 pp. 78 şi urm.

347 Tzetzes, Scholia in Lycoph., 29 şi urm" Cook, Zeus, I, pp. 468 şi urm. O alta variantă a aceleiaşi tradiţii a fost înregistrată de Apollodor, Bibliotheca, III, 12, 3. A se vedea şi comentariul lui Frazer, Apollodorus, The Library, New York, 1921, p. 38.

348 Dionysios din Halicarnas, I, 55 şi urm.; A. H, Krappe, p. 229. Este locul să amintim riturile întemeierii satelor mandeze: un taur lăsat liber pentru un timp este urmărit şi sacrificat iar „mormîntuT* său constituie centrul noii aşezări; cf, L. Frobenius, Kulturgeschichte Afrikas, Zürich, 1933, pp. 179 şi urm. Darin acest caz este vorba de un ritual de întemeiere – şi nu numai de indicarea teritoriului viitoarei cetăţi.

349 Fr. Gr. Hist. 124 F 14 a; a se vedea referinţele suplimentare în Merkelbach, p. 314, n. 1. Cf. şi A. H. Krappe, p. 321 şi notele 33-34.

Cum am văzut, apariţia şi urmărirea, şi eventual omorârea unui animal sălbatic sau domestic, sunt în raport cu naşterea unui popor, întemeierea unei colonii sau a unui oraş, consultarea unui oracol de creatorul primului imperiu european. În toate aceste mituri, legende şi clişee literare, o idee pare subiacentă: un animal decide *orientarea* într-un teritoriu necunoscut sau salvează un grup uman aflat într-o situaţie fără ieşire; acest act nu este numai „miraculos”, el marchează sau face posibil *începutul* unei noi realităţi istorice: cetate, stat, imperiu. Vom vedea mai târziu că revelaţiile săvârşite de animale se referă de asemenea şi la alte realităţi.

Să subliniem deocamdată diferenţa între legendele lui Dragoş, cea a traversării mlaştinilor Meotidei şi toate celelalte: în primele, animalul-călăuză este urmărit de vihători; în celelalte animalul îşi face apariţia într-o situaţie critică, dar nu este vorba de o vânătoare; într-adevăr, animalul este considerat încă de la început ca o călăuză trimisă de zei (chiar dacă este urmărit şi doborât, ca în legenda întemeierii Efesului: oracolul anunţase deja apariţia mistreţului şi prescrisese urmărirea şi uciderea lui cu scopul de a se afla centrul viitoarei cetăţi). Se poate considera ca aparţinând acestei de a două categorii ultima parte a versiunii hunice: într-adevăr, începând dintr-un anume moment, căprioara nu mai este vânată; ea se comportă ca o călăuză şi hunii o consideră trimisă de o putere divină.

Hunor şi Magor

Legenda maghiară a lui Hunor şi Magor dezvoltă acelaşi motiv. Vânând în stepă, fraţii Hunor şi Magor, fiii uriaşului Menroth, zăriră o căprioară şi o urmăriră prin mlaştinile Meotidei, până într-o câmpie roditoare. Acolo căprioara dispăru, dar cum locul părea bun pentru păşunat, Hunor şi Magor se întoarseră acasă pentru a cere tatălui lor permisiunea de a se stabili acolo cu tovarăşii lor. Şase ani mai târziu, zvonul cmtecelor şi al muzicii îi atrase din nou în stepă. Soţiile fiului regelui Bereka (Bedar) şi fetele regelui Dula celebrau o sărbătoare (*festum tubae*) despre caxe nu ni se dau alte informaţii. Hunor şi Magor răpiră femeile şi feţele şi descendenţii lor au devenit strămoşii hunilor şi ai maghiarilor.[350]

350 Simonis de Keza, Gesta Hungarorum (== Chronicon Hungaricum, ed. Al. Horányi, Vienne, 1781, cap. I, pp. 31-32, pasaj reprodus de R. Vuia, p. 306), şi Chronicon Pictum, I, pp. 250

Comparând această legendă cu cea a lui Dragoş, R. Vuia consideră că „în fond conţinutul lor este identic” [351]. El descoperă chiar două detalii similare: 1) Hunor şi Magor găsesc că ţinutul este propice creşterii turmelor (*pro armentis nutriendis ipsam conspexerunt opportunam*: *Chron. Hungaricum*), şi în Cronica lui Ureche vânătorii „au socotit, cu toţii, că e locul bun de hrană”; 2) în legenda maghiară cei doi fraţi îi cer tatălui lor permisiunea de a se strămuta în Meotida, şi în legenda românească, Dragoş şi tovarăşii săi îi cer lui Vladislav, principele ungur, permisiunea de a pleca. [352] Şi totuşi, neexcluzând posibilitatea unui împrumut, R. Vuia este înclinat să considere legenda românească o variantă a unei teme internaţionale de origine indiană. [353] – Regretatul Gh. Brătianu credea că este vorba de o influenţă directă a legendelor ungureşti, în legătură cu cucerirea Pannoniei şi a Transilvaniei, asupra tradiţiei „descălecării” românilor „ungureni” din Maramureş.[354]

Nu intenţionăm să discutăm problema tradiţiei istorice româneşti privind întemeierea principatului Moldovei. [355] – Dar este important să distingem cele trei realităţi diferite: 1) *evenimentul* sau *procesul istoric* al întemeierii principatului de către românii coborâţi din Maramureş; 2) tradiţia despre acest eveniment aşa cum a fost înregistrată, interpretată şi prezentată de primii istoriografi[356]; 3) mitul întemeierii, comportând ca elemente esenţiale urmărirea unui zimbru de un grup de vânători, traversarea munţilor, omorârea unui animal sălbatic şi hotărârea de a se aşeza într-un ţinut abia descoperit.

E posibil ca primii istoriografi să fi cunoscut cronicile ungureşti povestind legenda lui Hunor şi Magor şi să-i fi împrumutat conţinutul său anumite elemente. Dar aceasta nu înseamnă nicidecum că o legendă similară n-ar fi

şi urm. Savanţii unguri consideră legenda ca depinzînd de versiunea hunică; cf. Sebestyén, citat de R. Vuia, p. 308, n. 1. Despre sursele şi metoda lui Simon Keza, cf. Kurt Wais, Frühe Epik Westeuropas und die Vorgeschichte des Niebelungenliedes, I, Tübingen, 1953, pp. 32 şi urm. Asupra ansamblului problemei, cf. Michael de Ferninandy, „Studien zu den Quellen der ugrischen Mythologie” (Ural·Almische Jahrbücher, 28, 1956, pp. 18-34); id., Wörterbuch der Mythologie, Teil II, pp. 227, 233, V. şi: Otto J. Maenchen-Helzen, The World of the H uns. Studies in their His tory and Culture, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1973), pp. 444-459.

351 R. Vuia, op. cit, p. 306.

352 R. Vuia, ibid., p. 306, n. 2

353 R. Vuia, ibid., p. 309.

354 Gh. Brătianu, Tradiţia istorică despre întemeierea Statelor româneşti, pp. 125 şi urm.

355 Trimitem la cartea lui Gh. Brătianu şi, pentru bibliografia recenta, la studiul lui Eugen Lozovan, citat la nota 1, Paginile din N. Iorga, Histoire des Roumains, Paris – Bucureşti, 1937, vol. LU, pp. 341 şi urm., rămîn încă valabile.

356 Gh. Brătianu subliniază faptul că cele mai vechi letopiseţe redactate în slavonă – cele de la Bistriţa şi Putna şi Cronica Anonima – au fost scrise în jur de un secol după evenimentele relatate; Tradiţia istorica, pp. 121 – 122.

circulat şi la români. [357]Căci, după cum am văzut, tema mitică a animalului conducând un grup etnic în patria sa viitoare este amplu atestată în Italia şi în lumea elenistică. Pe de altă parte, contrar părerii lui R. Vuia, cele două tradiţii – ungurească şi moldovenească – nu sunt „identice". În primul caz, o căprioară îl călăuzeşte pe Hunor şi pe Magor de-a lungul mlaştinilor, apoi dispare. În al doilea caz, este vorba de un zimbru şi de o adevărată vânătoare care se termină prin moartea animalului. Dacă o legendă similară n-ar fi existat la români, ne putem cu greu închipui pentru ce cronicarii n-au urmat versiunea ungurească întru totul – căci motivul cerbului miraculos există în folclorul unguresc şi dispariţia sa finală constituie un element mai dramatic şi deci mai seducător decât uciderea zimbrului. Ipoteza lui R. Vuia că ar fi vorba de o „legendă heraldică" [358] – nu se impune: pentru că blazonul Moldovei era un zimbru, s-ar fi adoptat versiunea Hunor şi Magor,

3 Ioan Bogdan, Cronice inedite atingătoare la istoria Românilor. Adunate şi publicate cu traduceri şi adnotaţiuni, Bucureşti, 1895, pp. 49-100. Texte repro

18 Pio Rajna, *op. cit.*, pp. 250-251, citează încă patru exemple: în *Chanson des Saisnes*, un cerb traversează Rhinul, arătând vadul armatei franceze; în *Fierabras*, un cervideu îl conduce pe Richard de Normandie prin curentul rapid al lâului Flogot; în *Kariamagnus Saga*, un cerb alb, la ruga lui Charlemagne, îl trece pe acesta râul Gironde; în *Chevalerie Ogier*, Chariemagne este condus de un cerb alb prin Alpi. Aceste exemple deja discutate de Gaston Paris, Léon Gauthier şi Caii Pschmadt, au fost reluate şi completate de A. R Krappe, „Guiding Animais[1]' (*Journal of American Folklore*, 55, 1942, pp. 228 – 246), pp. 236-37, A se vedea şi C. Pschmadt, *op*. citpp. 31 şi urm., 40 şi urm.

Înlocuindu-se căprioara cu zimbrul. Dar atunci, ne întrebăm pentru ce nu s-a urmat tradiţia ungurească în totalitatea sa, adică conservând elementul atât de important al *dispariţiei* finale a zimbrului (căprioara). Este inutil să presupunem că a fost introdus acest element nou – uciderea fiarei – pentru că

3575 8 Nu se poate nimic decide asupra „originii41 tradiţiei populare orale înregistrate de S. H. Marian, Tradiţii poporane române, Bucureşti, 1895, pp. 40-63.

358 R. Vuia, op. cir, p. 303.

voievozii şi boierii români se distrau vânând zimbri. [359] Hunii erau esenţialmente vânători şi totuşi căprioara dispare *în* chip miraculos după ce-i călăuzise pe strămoşii lor în traversarea mlaştinilor Meotidei. Să o repetăm, dispariţia misterioasă a animalului-călăuză constituie un element dramatic de mare efect, şi nu vedem pentru ce ar fi fost suprimat dacă legenda lui Dragoş nu ar fi decât o transpunere a versiunii maghiare.

Zimbrul şi taurul

Tema „vânătorii rituale a zimbrului" este cu siguranţă autohtonă. La daci acest animal se bucura deja de un prestigiu religios. El figurează în mijlocul unui scut găsit la Piatra Roşie[360]-şi o inscripţie conservată în *Antologia Palatină* relatează că Traian i-a consacrat lui Zeus Casios, în apropiere de Antiochia, un com de zimbru acoperit cu aur, luat din comorile dacice [361]Din nefericire ştim încă foarte puţine despre acest subiect. Dar oricare ar fi fost rolul zimbrului în mitologia şi religia dacilor, el făcea parte desigur dintr-un ansamblu mitico-ritual de origine meridională, avându-şi rădăcinile în preistorie. Este vorba, evident, de un ansamblu mitico-religios destul de complex. Nu avem decât să ne amintim rolul taurului în Orientul Apropiat antic şi în Mediterana. [362] – Taurul, sălbatic sau domesticit, este prezent deopotrivă în contextele eroice şi de fertilitate: tauromahia reprezintă o probă iniţiatică de tip eroic, dar sacrificarea unui tatu: comportă semnificaţii cosmogonice. Zeii furtunii ca şi eroii au fost comparaţi cu taurii, şi în Avesta taurul figura deja pe stindard (*gaoš drafso*)[363]. Sacrificarea taurului juca un rol important în Misterele lui Mithra. Capturarea taurului de către Mithra face parte dintr-un mit arhaic deja indo-iranian; ea constituia un moment esenţial în festivităţile de Anul Nou[364] episodul avea deci o semnificaţie cosmogonică. Foarte probabil, Misterele lui

---

359 !bidp. 309.

360 Istoria României, Bucureşti, i960,1, p. 336.

361 Antologia Palatina, VI, p. 332.

362 A se vedea M. Eliade, Traité d'Histoire des Religions, Paris, 1949, p. 85, şi bibliografiile înregistrate, pp. 113 şi urm. Cf. şi A. Alvarez de Miranda, „Magia y Religion dei toro norteafricano" (Archivo Espaũol de Arqueologia, Madrid, 1954, pp. 1 – 44).

363 Yasna, 10, 14; cf. F. Altheim, Gesch. d. Hunnen, I, p. 203, n. 14, bibliografia despre stindardele tauromorfe.

364 G. Widengren, „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte" (Numen, 1954, pp. 16-18, II, 1955, pp. 47-134), II, ρ. 94; cf. I, pp. 51 şi urm. A se vedea şi G. Widengreen, Die Religionen Iranus, Stuttgart, 1965, pp. 41 şi urm.

Mithra s-au constituit în nord-vestul Iranului, în Armenia şi Caucaz. La începutul erei creştine exista încă în Caucaz ritul sacrificării unui taur furat. [365] – Or, se ştie că Misterele lui Mithra au fost destul de populare în Dacia. [366] – Nu este de altfel vorba nici de primul, nici de ultimul contact al acestui popor cu spiritualitatea iraniană.

Aceste scurte indicaţii nu pretind să circumscrie un subiect imens. Dar ele ne introduc în universul religios susceptibil să facă inteligibile miturile şi legendele noastre. E important acum să abordăm preistoria „vânătorii rituale", începând cu funcţiunea mitico-rituală a principalelor animale ale legendelor noastre; taurul (zimbru) şi cerbul. La ceea ce am spus mai adăugăm că popoarele indo-europene au valorificat destul de repede, din punct de vedere religios şi mitologic, taurul, şi un mare număr de triburi şi-au luat taurul ca eponim. [367] – Anumiţi zei sunt tauromorfi sau însoţiţi de tauri. Scenariile mitico-rituale şi simbolismele aferente se prelungesc de-a lungul mileniilor. Ca şi în mituri, taurul simbolizează în folclor forţa redutabilă, curajul, agresivitatea. Ca să ne limităm numai la un exemplu nu avem decât să citim paginile lui J. Weisweiler despre rolul taurului în folclorul irlandez. [368] – Pe de altă parte, în acelaşi folclor, eroul este comparat cu cerbul, şi în topografia Galiei numele derivând de la „cerb" sunt mai numeroase decât cele care au ca origine termenul desemnând taurul. [369] – J. Weisweiler a ajuns chiar să distingă în tradiţia celtică două culturi: cea a taurului, de origine mediteraneană şi de structură pastorală, şi cea a cerbului, de origine nord-eurasiatică, elaborată de vânătorii preistorici. Amândouă culturile sunt evident pre-indoeuropene.

Vom reveni asupra acestei probleme. Remarcăm deocamdată cât de mult s-au influenţat reciproc aceste două „culturi" arhaice în Europa occidentală. Cerbul şi taurul figurează deja în desenele rupestre din Iberia şi Liguria. [370] – Iar pe chivotul de la Gundestrup zeul este reprezentat între un cerb şi un taur. Cerbul este numit „bou sălbatic" (*oss allaid*, *dăm allai*, *ag*

---

365 F. Cumont, Journal of Roman Studies, 27, 1937, pp. 63-71.

366 Esenţialul documentaţiei este în L. W. Jones, The Cuits of Dacia, (Univ. of California, Publ. Philol., IX, 8, 1929, pp. 245 şi urm.). O. Roca, „I culţi orientali nella Dacia" (Ephem. Dacoromana, VI, 1935, pp. 204 şi urm.

367 Richard ν. Kienle, Tier-Völkernamen bei indogermanischen Stamme, pp. 55-57.

368 J. Weisweiler ,,Vorindogermanischen Schichten der irischen Heldensage" (Zeitschriftfür celtische Philologie, 24,1954, pp. 10-55, 165-197), pp. 28 şi υπη. Despre rolul taurului în regiunile celtice, cf. Jan de Vries, La Religion des Celtes, Paris, 1963, pp. 184-188.

369 J. Weisweiler, op. cit., p. 193.

370 Franz Altheim, Italien und Rom (1941), I, p. 82.

allaid), căprioara, „vacă sălbatică” (*bó allaid*) şi puiul de căprioară „viţel sălbatic” (*loeg allaid*). [371] – Şi autorităţile eclesiastice, între secolul al V-lea şi al vîII-lea, denunţă şi stigmatizează *cervulum seu vitulum facere*, adică riturile ţărăneşti comportând măşti şi deghizări împrumutate de la cervidee şi tauri.[372]

Rolul religios al cerbului

Toate acestea arată cât de complexă este problema. Încă din preistorie, culte şi sisteme religioase diferite s-au influenţat reciproc. Simbiozele şi sincretismele au avut loc cu mult înaintea epocii „marilor întâlniri” între religii. Începând din neolitic, dacă nu cumva din paleoliticul superior, e greu să găseşti concepţii religioase „puie”, adică complet independente de creaţiile religioase anterioare şi contemporane. Să luăm, de exemplu, rolul cerbului în mitologiile şi religiile Eurasiei. Problema este imensă şi nu priveşte decât în parte cercetarea noastră. Dar este important să cunoaştem substratul religios al unui mit cum este cel al venirii hunilor în Europa. J. Weisweiler amintea, după R R. Schröder, cultul cerbului care se întinde spre est până în China şi Japonia şi în sud până în Italia (Val Camonica; Diane de Némi etc.), în Iliria, în Grecia (Artemis), Marea Neagră, Caucaz şi Asia Mică (zeul hittit al furtunii călărea pe un cerb etc.).[373] Vom reveni asupra mitologiei cerbului în Asia Centrală şi Siberia, insistând mai ales asupra câtorva mituri indiene foarte rar puse în raport cu tema noastră. Deocamdată să amintim că măştile de cervidee sunt atestate în Europa din cea mai îndepărtată antichitate până în timpurile modeme.[55] Celebrul „vrăjitor” paleolitic din grota Trois-Frères (Ariège) este reprezentat cu un cap de cerb împodobit cu nişte coame imense. [374] – Şi pe o

371 J. Weisweiler, op. citp. 194.

372 Ibid., p. 193, cu referinţele înregistrate la nota 4. Bibliografia privind cervulum facere este imensă. Vom reveni în alta parte.

373 J. Weisweiler, Vorindogermanischen Schichten der irischen Heidensage, pp, 191 şi urm.; F. R. Shröder, Skadi und die Götter Skandinaviens, Tübingen, 1941, pp, 90 şi urm.; cf. şi J. Wiesner, „Zun Hirsch in der Frühzeitu (Pisciculi, Festschrift für F. J. Dölger, Münster L W., 1939), p. 309 şi urm.; Helmut Rosenfeld, „Die Dioskuren als leucho pólo und die Alkes «Elchreiter» deT Vandal en” (Rheinisches Museum für Philologie, 89, 1940, pp. 1 şi urm.; id., „Die vandalisehen Alkes «Elchreiter» der Ostgermanische Hirschkult und die Dioskuren” (Germanisch-Romanische Monatsschrift, 28, 1940, pp. 245 şi urm.); cf. şi Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, I, (ed' a II-a 1956), pp. 363 şi urm. şi studiile lui Karl Hauck şi O. Höfler citate în notele 55 şi 60. Despre cultul cerbului la celţi, cf. Jan de Vries, La Religion des Celtes, pp. 112 şi urm., 181 şi urm., Cerbul, strămoş mitic la celţi, O. Höfler (ŋ. 55), 40 (cu bibliografia).

374 Desenul a fost frecvent reprodus: a se vedea în ultimul rînd în J. Marringer, L'homme préhistorique et ses dieux, Paris, 1958, fig. 19; S. Giedion, The Beginnings ofArt, New York,

placă de ardezie din Lourdes este gravat un om împodobit cu coame de cerb şi cu o coadă de cal. [375] – Vânătoarea şi uciderea cerbilor figurează *în* desenele rupestre din vârsta bronzului din Suedia. [376] În Edda, cerbul este în legătură cu Odin şi Arborele Lumii. [377] – Un cerb împodobeşte vârful stindardului de fier descoperit în „Shipburial"ul din Sutton Hoo (Suffolk) datând din secolul al VII-lea. [378] – Funcţiunea cerbului ca animal funerar şi călăuz al morţilor în lumea de dincolo este amplu atestată în tradiţiile germanice. [379] – Se consideră că uneori morţii apar sub formă de cerbi. [380]Există, de altfel, un obicei de a înveli morţii în piei de cerb[381], desigur datorită rolului de psihopomp al acestui animal.

Dar funcţia funerară a cerbului nu este cea mai importantă. Caracterul său solar este de asemenea atestat. Într-o poezie islandeză din secolul al XIII-lea, „cerbul solar" este descris cu picioarele pe pământ şi cu coarnele atingând Cerul. [382] – După cum vom vedea, cerbul de aur este cunoscut şi în India. În vechile credinţe populaie ruseşti soarele este conceput ca un cerb învăpăiat care aleargă pe cer. [383] – Să încheiem aici aceste câteva indicaţii asupra dosarului european al cerbului. Vom avea ocazia să-l completăm.

J. Weisweiler crede că cultul şi miturile cerbilor sunt originare din nordul Europei. [384] – Indo-europenii le-ar fi împrumutat de la „hiperboreeni" care locuiau aceste regiuni în timpurile preistorice. Ca să dovedească atari influenţe, Weisweiler citează cuvinte arctice supravieţuind în limbile celtice. [385] – Nu

---

1962, fig. 340-341, pp. 504-505. Este vorba probabil de un „maestru-vrăjitor", reprezentant al unui Domn al Animalelor, căci are o faţa de bufniţa, urechi de lup, o barbă lungă de capră neagră şi o coadă de cal. Vrăjitorul este gata de dans, cu ochii fixaţi spre diferitele specii de animale gravate pe rocă.

375 J. Marringer, op. c/f., fig. 31, după Breuil.

376 5 & Cf. Oscar Almgren, Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden, Frankfurt a. M. 1934, pp. 110, 125 etc.

377 G rimnismál, 26; F. R. Schröder, op. cit., pp. 48 şi urm.

378 Karl Hauck, „Herrschaftzeichen eines Wodanistischen Königtums" (Jahrbuch für Fränkische Indesforschung, 14, 1954, pp. 9-66), pp. 99 şi urm. Stindardele şi insignele ornate cu cerbi sînt destul de frecvente la vechii germani; cf. O. Höfler, op. citpp. 45 şi urm. Capetele de cerb în bronz montate pe catarge sînt atestate de asemenea la sciţi; cf. A. Salmony, „An Unknown Scythian Find in Novocherkask" (Eurasia Septentrionalia Antiqua, X, 1936, pp. 54-60, Fig. 1-5). N. Tchlenova, „Le cerf scythe" (Artibus Asiae, XXVI, 1963, pp. 27-70).

379 Cf. Referinţele bibliografice la K. Hauck, p. 20 şi O, Höfler, p. 45.

380 W. E. Peuckeit, în Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens, IV, pp. 93 şi urm.; Höfler, p.44.

381 O. Höfler op. cit., p. 45 şi nota 147.

382 J. Weisweiler, op. cit., p. 191.

383 O. Schräder – A. Nehring, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, I, Berlin – Leipzig, 1917-1923, pp. 503 şi urm.

384 Weisweiler, op. cit., p. 196.

385 IbUL, PP196-197.

intenţionăm să discutăm această ipoteză în ansamblul ei. Să remarcăm totuşi că cerbul avea deja un rol religios la vânătorii paleolitic! Din Franţa (grota Trois-Frères etc.). Cu alte cuvinte, el se găseşte, cum crede Weisweiler, în legătură cu cultura vânătorilor paleolitici, dar aceştia nu erau la început „hiperboreeni". În măsura în care putem vorbi de o cultură „hiperboreeană", ea era probabil moştenitoarea directă sau indirectă a culturii paleoliticului superior franco-cantabric. Condiţiile rămânând aproape aceleaşi ca în epoca glaciară, vânătorii „hiperboreeni" prelungiseră în regiunile septentrionale şi arctice o cultură care dispăruse în sud în urma schimbării climei. În consecinţă, dacă Weisweiler are poate dreptate să conchidă că indo-europenii au împrumutat „cultura cerbului" de la „hiperboreeni" şi au difuzat-o în sud şi în vest, nu are desigur dreptate să considere această cultură ca o creaţie nordică. Eurasia septentrională a primit şi conservat, adaptat şi îmbogăţit o cultură şi o spiritualitate care cunoscuseră deja o strălucită epocă creatoare în paleoliticul franco-cantabric.

Vânătoarea cerbului în India

Fenomene asemănătoare se constată în alte epoci şi în medii diferite. Să examinăm miturile vânătorii cerbului în India şi să le comparăm cu miturile similare din Asia Centrală. Se va vedea în ce sens un mit arhaic şi extrem de răspmdit este reinterpretat şi revalorificat în contexte religioase diferite. În literatura indiană, *iarabha* desemnează şi un animal fabulos şi un cervideu. *Dhumakari-jätaka* (n° 413 din *Jat aka* pali) face aluzie la nişte *iarabha* care, înnebuniţi din cauza muştelor, se apropie de focul unui păstor de capre care răspândea foarte mult fum. [386] – Dimpotrivă, în *Sarrabhaminga-jātaka* (n° 483) se găseşte povestirea următoare: Regele Brahmadatta merge la vânătoare cu suita sa.

Dintr-un tufiş iese un *sarabha*. „Aceste animale au o abilitate miraculoasă de a se feri de săgeţi. Acesta se lăsă jos pentru a lăsa să treacă săgeata pe care regele i-o trimise apoi îşi reluă cursa." Brahmadatta îl urmăreşte îndelung. Ajuns lângă o groapă plină cu apă murdară *sarabha* o înconjoară dar regele se afundă. Sarabha care nu era altul decât Boddhisattva reincarnat îl scoase din

386 Jean Przyluski, „Un ancien peuple du Penjab: Les Salva" (Journal Asiatique, 214, 1929; pp. 311-354), p. 321.

groapă pe omul care voise să-l ucidă şi-l învăţă Legea. Într-o altă zi, regele se duse în parcul său ca să tragă cu arcul. În momentul în care ocheşte ţinta, Sakka, regele zeilor, face să-i apară imaginea lui *sarabha* şi Brahmadatta se abţine să lanseze săgeata. El declară că drept recunoştinţă pentru o binefacere nu poate ucide *sarabha*. „Acesta nu e vânat, replică Sakka, este Asura. Dacă îl ucideai deveneai suveranul zeilor.” Dar regele persistă în hotărârea lui şi atunci Sakka îl laudă, urându-i viaţă lungă şi apoteoză după moarte.[387]

Să reţinem această trăsătură: *sarabha* nu este un vâhat obişnuit, ci un Asura, o fiinţă în acelaşi timp divină şi demonică. Cine îl doboară devine egalul Regelui Zeilor. O tradiţie similară s-a păstrat în mediile brahmanice. În *Mahābhārata* (I, 65, v. 2534 şi I, 67, v. 2663) Sarabha desemnează un Asura a cărui incarnare este regele-ermit Paurava. „în *Purāṇa*, Asura Sarabha este un monstru redutabil cu opt picioare, mai puternic decât un leu, şi adversarul lui Vişnu.”[388]

Într-o povestire extrasă de Vinaya din *Mahăsamghika* întâlnim un mit puţin diferit. Un cerb de culoarea aurului zboară spre nord plutind prin aer. Soţia regelui din Benares îl vede şi-i doreşte pielea ca să-şi facă din ea o pernă. Un vânător se îndreaptă spre nord şi ajunge în Munţii înzăpeziţi. Un *rihsi* îi descoperă că „un rege al cerbilor de culoarea aurului” vine adesea zburând, şi se aşază pe un copac. Vânătorul se aşază la pândă şi-l vede pe regele cerbilor apropiindu-se prin aer. „Corpul lui răspândea o strălucire care lumina trecătorile munţilor.” Vânătorul reuşi să-l prindă cu ajutorul unei plase şi-l aduse reginei, „Ea începu să ţopăie de bucurie. Minată de intensitatea afecţiunii ei înaintă şi îmbrăţişă cerbul, dar din cauza gravităţii păcatelor ce le avea pe suflet acest gest făcu să-i dispară pe loc culoarea de aur a acestui rege al cerbilor. Regina zise: «Acest cerb nu mai este decât un animal fără frumuseţe; să i se dea drumul să plece».”[389]

Să subliniem caracterul solar al regelui cerbilor şi raporturile sale cu Regina, temă care merită un studiu special. Deocamdată să mai prezentăm

---

387w Ibid., pp. 322-23; sanscritul sarabha are drept echivalent în limba pali sarabha.

388 Ibid., p. 323; Przyluski crede că śarabha, care desemna mai întîi o specie de animal, emblema tribului Salva, a desemnat un animal fabulos şi divin cînd tribul deveni clanul regal al confederaţiei (ibid. p. 325). Această explicaţie, în cea mai buna tradiţie evoluţionistă, nu se impune.

389 Traducere E. Chavannes, Cing cents contes, n°. 341, reprodusă de Przy ı luski, op. cit., pp. 337-338.

încă un mit de origine indiană, conservat în cronica siameză *Suvaṇṇa Khamdëng*[12]. Într-o zi Visukamma (Visvakarman, făuritorul divin) se metamorfoză într-un Tharai Khăm, adică într-un cerb de aur, şi stătu în parcul regelui P, raya Câranï. În zadar se strădui acesta să-l captureze. El porunci atunci fiului său Suvaṇṇa Khamdëng să urmărească Cerbul de aur şi să-l prindă viu. Suvaṇṇa „adună o armată de douăzeci de mii de oameni dintre care alese treizeci şi doi din cei mai agili şi mai rapizi pe care-i numi vânători şi cărora le înfăşură capul cu un turban înalt având formă urechilor şi coamelor lui Tharai. Îi îmbrăcă în haine de culoarea acestui animal ale căror poale erau aranjate astfel încât cădeau ca o coadă de cerb. Ceilalţi luară fiecare câte un laţ". Îl urmăriră două sau trei luni, fără să-l poată prinde. Când armata dormea Cerbul de aur dormea şi el. „Abia îl ajungeau şi iar se făcea nevăzut. Îi aştepta şi în apropierea lor îşi relua cursa." Atunci prinţul ceru întăriri tatălui său. Cu o armată considerabilă, reluară urmărirea cerbului şi-l alungară până la poalele muntelui Doi Ang Salong. Acolo o femeie, Nag în Láo[390], ieşi să-l vadă pe prinţ. Ea se îndrăgosti de el, îl invită într-o peşteră, locuinţa ei, şi „gustară din plăcerile iubirii". După ce a stat mult timp prin acele locuri, armata îşi reluă drumul şi traversând pădurile ajunse la poalele muntelui Usupabatta. Acolo, Cerbul de aur dispăru şi nu-l mai revăzură. Făcură tabără în acel loc şi-l instalară pe prinţul Suvaṇṇa în mijloc.

Să reţinem elementele esenţiale: 1) o fiinţă divină se metamorfozează în Cerb de aur şi se instalează chiar în parcul regelui că şi cum ar vrea să-l provoace; 2) regele nereuşind să-l captureze, îl însărcinează pe fiul său s-o facă; 3) prinţul pleacă la vânătoare cu o armată considerabilă, călăuzită de 32 de vânători deghizaţi în cerbi; 4) cu toate că Cerbul de aur este mereu văzut de vânători, se dovedeşte invincibil; 5) prinţul se îndrăgosteşte de o femeie din acel ţinut şi se iubeşte cu ea; 6) el întârzie mult timp în acel loc dar Cerbul îl aşteaptă; 7) în cele din urmă, prinţul şi armata reiau vânătoarea dar ajungând la poalele unui munte, Cerbul dispare. Foarte probabil, cei 32 de vânători deghizaţi în cerbi reflectă amintirea unei societăţi de bărbaţi practicând anumite rituri (*cervulum facere*). Comportamentul Cerbului ni se pare semnificativ; el se lasă urmărit pe un vast teritoriu şi nu dispare decât când a ajuns la capătul drumului. E ca şi cum ar fi vrut să-l oblige pe prinţ să săvârşească un „ritual de întemeiere"; într-adevăr aflăm mai târziu că prinţul

390 Nang = doamnă; In = Indra; Lao = a tăia, a şlefui. (Camille Notton, op. cit., p. 5, n. 3.)

devenise un suveran foarte puternic, incarnarea Mistreţului mitic. Episodul erotic se înscrie în aceeaşi schemă a suveranităţii: viitorul rege se uneşte cu o femeie din „ţinut", imagine folclorică a divinităţilor Pământului, incamând *autohâonia*. „Această vânătoare, se întreabă Przyluski, nu era oare un rât permiţând ascensiunea de la condiţia de raja la rangul de suveran suprem? S-ar explica atunci formula enigmatică din *Jätaka* n° 483 conform căreia cel care capturează un *sarabha* dobândeşte puterea regelui zeilor, altfel zis obţine regalitatea universală „[391]Przyluski a văzut bine relaţia între vânarea unui *sarabha* şi obţinerea suveranităţii universale. Dar în India că şi în alte locuri, această vânătoare rituală poate viza scopuri diferite.

Camille Notton citează o tradiţie Wa care îi atribuie lui Mang Rai urmărirea unui cerb de aur, când acesta cucereşte teritoriul Xieng-Tung, 75 „O altă legendă a cronicii din Xieng Mai îi mai atribuie aceluiaşi personaj urmărirea unei căprioare şi a puiului

72 Annales du S ian, *Première pârtie*; *Suvaṇṇa Khamdëng*, *Suvaṇṇa K'âm Khăm*, *Sinhanavati*, traducere de Camille Notton, Consul al Franţei, Paris, Limoges, Nancy, 1926, pp. 3-6. Numele indiene abundă. A se vedea şi J. Przyluski, *op. cit*, pp. 343 şi urm.

Ei alb când începuse să caute o aşezare pentru a întemeia oraşul Xieng Mai." [392] – Găsim deci în India şi în regiunile hinduizate vânătoarea unui cerb miraculos (*iarabha*, Cerbul de aur etc.) în legătură cu: 1) cucerirea unui teritoriu (sau întemeierea unui regat); 2) întemeierea unui oraş; 3) obţinerea suveranităţii universale; 4) o experienţă decisivă, un fel de *metanoia* sau conversiune religioasă (cf. Cerbul-Boddhisattva).

Aceste valori şi funcţiuni nu epuizează deloc mitologia indiană a cerbului. Am făcut deja aluzie la caracterul demonic al lui *iarabha*, aşa cum apare în Purīṇa. Într-un episod celebru din Rămâyana (III, 40, 48, 49) Maricha, posedat de un demon, se transformă într-un cerb de aur cu patru coame de aur împodobite cu perle şi îl atrage pe Rāma în urmărirea sa. Astfel Síta rămâne singură şi Rāvana reuşeşte în cele din urmă s-o răpească.[393]

391 Op. cit., pp. 344 – 345.

392 C. Notion, op. cit., p. 4, n. 2.

393 După J. Darmsteter, Revue des Emdes Juives, II, 1881, pp. 300-302, această poveste a trecut, prin intermediul persan, în folclorul religios evreiesc; regele David urmăreşte un cerb şi ajunge în ţara Filistinilor, unde este făcut prizonier de fratele lui Goliath. Cf. M, B. Ogle, ,.The Stag-Messenger Episode" (American Journal ofPhilology, XXXVTI, pp. 387^416),

Caracterul ambivalent al cerbului ne va reţine atenţia mai departe. Să adăugăm că aceste mituri şi legende au circulat continuu de la un popor la altul. Varianta punând în evidenţă pe Boddhisattva transformat în *iarabha*, cu scopul de a-l converti pe regele vânător, constituie probabil sursa uneia dintre cele mai populare legende creştine, aceea a conversiunii Sfântului Eustachie. Generalul roman Placidus, bogat, dar caritabil idolatru, era pasionat de vânătoare. Într-o zi pe când vâna împreună cu alaiul său, întâlni un cerb de o mare frumuseţe şi-l urmări până în vârful unei stânci. Acolo, în timp ce Placidus îi admira în alestatea, zări o cruce între coarnele lui, şi cerbul îi vorbi cu voce de om zicându-i că era Hristos pe care Placidus îl onoră fără să ştie. [394] – Istoria, trecând prin versiunile arabe şi pehlevi, îşi are obârşia în sursele sanscrite.[79] Dar dacă Hristos a putut fi asimilat cerbului, aceasta se explică prin faptul că cerbul simboliza deja în Grecia antică acea *renovaţio* periodică şi universală şi asta datorită tocmai reînnoirii periodice a coamelor sale. [395] – Cu alte cuvinte, vom găsi mereu la „originea" unei legende un univers spiritual aihaic care nu numai că a precedat-o, dar, mai ales, i-a pregătit apariţia şi „succesul".

Indo-arieni, fino-ugrieni, altaici

Cât despre miturile popoarelor nomade ale Asiei Centrale, punând în evidenţă urmărirea unui cerb[396], ele sunt desigur soll· dare cu arta lor, în care motivul dominant este constituit de scenele de vânătoare: cerbi zburând în galop, grifoni înaripaţi ucigând mufloni, păsări de pradă sărind asupra cerbilor

---

pp. 412 şi urm.

394 Acta Sanctorum, vol. VI, pp. 123 şi urm. (20 septembrie). Episodul este amplu comentat de Pschmadt, Die Sage von der verfolgten Hinde, pp. 45 şi urm., care studiază şi legendele paralele ale lui St. Huben şi Julien l'Hospitalier.

395 Cf. H. Ch. Puech, „Le Cerf et le Serpent" (Cahiers archéologiques, IV, 1949, pp. 17-60), pp. 29 şi urm. Acelaşi simbolism este atestat în China protoistorica, în Altai, în anumite culturi ale Americii centrale şi de Nord (mai ales Maya şi Pueblo); cf. C. Hentze, Comment il faut lire l'iconographie d'un vase en bronz chinois de la période Shang (Conferenze I.S.M.E.O., vol. I, Roma, 1951, pp. 1-60); id., Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang -Zeit, Antwerpen, 1951, pp. 210 şi urm. A se vedea şi Mircea Eliade, Images et Sym· boles, Paris, 1951, p. 216, n. 5.

396 Cf., între altele, W. Eberhard, Lokalkulturen im Alten China. Part. /.; Die Lokalkulturen des Nordens u. Westens, Leiden, 1942, pp. 78 şi urm.; S. Szaszman, „Le roi Bulan et le problème de la conversion des Khazars" (Ephemerides Theologicae Lovanienses, XXXm, 1957, pp. 71 şi urm.).

şi a muflonilor etc, Andreas Alföldi[397]-şi Franz Altheim[398]-au insistat în mai multe rânduri asupra raporturilor între armata animalieră a nomazilor asiatici şi miturile lor de origine şi de cucerire (*Landnahme-saga*). Într-un capitol precedent am arătat caractenii arhaic al acestui ansamblu mitico-ritual în care strămoşul este un carnasier, model exemplar în acelaşi timp al vânătorului şi al războinicului invincibil. [399] – Examinată în această perspectivă vâhătoarea unui cervideu ducând la descoperirea şi la cucerirea unui teritoriu se poate interpreta ca reactualizarea unui mit al originii: strămoşul mitic, carnasierul, urmăreşte un cervideu şi cucereşte patria viitoare a descendeţilor săi. Cum era de prevăzut popoarele stepelor eurasiatice, locuind zone periferice în raport cu centrele de înaltă civilizaţie, au păstrat timp mai îndelungat tradiţii arhaice asemănătoare. [400] – Dar asta nu vrea să spună că alte grupuri etnice n-au cunoscut tradiţii similare, nici că nomazii stepei eurasiatice n-au primit şi asimilat anumite elemente de cultură superioară, înainte chiar de a atinge frontierele imperiilor roman, persan, chinez pe care aveau să le atace puţin timp după aceea.

F. Altheim aminteşte, după H. Jacobsohn, că termenul *iarabha* s-a conservat în cuvântul vogul **suorp*, * *šorp*, „elan”. [401] – Şi tot aşa cum în India *iarabha* este un cervideu miraculos cu opt picioare, adversar al elefantului şi al leului, la voguli elanul (*šuorp*) este un animal redutabil trimis de cer. Într-o poezie vogulă oamenii îl roagă pe Numi Tărem, Tatăl ceresc, să transforme elanul într-un animal cu patru picioare; altfel va distruge speţa umană. [402]Cum remarcă F. Altheim, ugrienii au conservat nu numai cuvintele, dar şi

---

397 A se vedea mai ales „Theriomorphe Weltbetrachtung in der Hochasiatischen Kulturen” (Archaeologische Anzeiger, 1931, col. 393^418); id., Der frührömische Reiteradel und seine Ehrenabzeichen, Badeb-Baden, 1952.

398 Cf. mai ales Weltgeschichte Asiens im griechischen Tjeitaller, II, Halle, 1948, pp. 297 şi unn.: Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum (1950), II, pp. 15 şi urm.; Atilla und die Hunnen, (Baden-Baden, 1951, pp. 76 şi urm.; Niedergang der Alten Welt, I, (1952), pp. 320 şi urm.; Geschichte d. Hunnen I, pp. 230 şi urm. Vezi şi F. Altheim şi E. Trautmann, „Hirsch u. Hirschsage bei den Arier” (ıGermania; N. F., III, 1941, pp. 286-297; 349-357).

399 A se vedea mai sus cap. I. Cf. şi E. Lozovan, „Du nom ethnique des Daces” (Revue Internationale ďonomastique, XII, 1961, pp. 27-32).

400 R. Merkelbach vorbeşte despre „Gesetz von der Erhaltung des Alten an der Peripherie”, op. cit., p. 520.

401 H. Jacobsohn, Arier und Ugrofinnen (1932), p. 57; F. Altheim, Geschichte der Hunnen, I, p. 232. Nu este de altfel singura vocabulă ariană împrumutată de ugrieni; cf., de exemplu, mordvinul azoro, „Domnul” din indo-iranianul *asura; H. Jacobsohn, op. cit., p. 38; 138; F. Altheim, op. cit, p. 230.

402[402] B. Munkácsi, citat de F. Altheim, pp. 232-33. Traducerea germană a poemului vogul a fost publicată de F. Altheim, Niedergang der Alten Welt, I, pp. 235 şi urm.

reprezentările mitice din timpurile ariene.[403]

Cât despre motivul specific al artei animaliere a stepelor, nu este nici el o creaţie a popoarelor paleo-siberiene. La Tell-Halaf, adică în zona de influenţă a arienilor din Mitanni, s-a găsit un relief din secolul al XMea *î.Chr.*, înfăţişând un elan atacat de un carnasier. Acesta din urmă nu este cunoscut în Asia anterioară: este un *gulo gulo*, carnasier care trăieşte exclusiv în partea septentrională a Eurasiei. [404] – Regăsim o scenă similară pe covorul de fetru din Noân Ula (în Mongolia exterioară); o răpitoare înaripată (că fiarele fabuloase ale ostiacilor) se aruncă asupra unui elan. Se ştie că o parte din ţesăturile de la Noân Ula provine din regiunea greco-sarmată din sudul Rusiei, sau din Siria; o altă parte din China. În ceea ce priveşte covorul cu scena luptei elan-caniasier, ea aminteşte prin stil luptele de animale din arta sarmată a Rusiei meridionale, dar mai ales plăcile de aur din Siberia occidentală. [405]Arta animalieră a stepelor pare originară din Rusia meridională, adică din Caucaz, şi cum este René Grousset înclinat să creadă, în ultimă analiză dependentă de lumea mesopotamiană.[406]

Este vorba evident de o artă solidară cu o concepţie religioasă şi o mitologie specifice. Făcând bilanţul cercetărilor asupra motivului care ne preocupă, adică al vânătorii unui cervideu ducând la descoperirea unui teritoriu, F. Altheim identifică elementele sale constitutive la indo-arieni; numele *sarabha*, conservat de ugrieni; cea mai veche reprezentare plastică pe reliefurile găsite în regiunea ocupată de mitannieni. Cu alte cuvinte din timpurile cele mai vechi, populaţiile nomade din centrul şi din nordul Asiei au împrumutat aceste elemente mitico-religioase de la vecinii lor, indo" arienii. [407] – Dar coborând spre India, arienii au uitat motivul originar (tema carnasierului urmărind un cervideu) în timp ce ugrienii şi altaicii l-au păstrat şi i-au dat o nouă vigoare. [408] – Pe de altă parte, după cum am văzut, mitul *sarabha* a

---

403[403] Geschichte der Hunnen, I, p. 233.

404 A se vedea bibliografia îh F. Altheim, Geschichte d. Hunnen, I, pp. 234 şi urm.

405 Cf. discuţia problemelor şi bibliografia în F. Altheim, op. cit., pp. 236 şi urm. Paginile din R. Grousset, L'Empire des Steppes, Paris, 1939, pp. 42-52, 623 şi urm., rămîn încă cea mai bună introducere în studiul artei animaliere a stepelor

406 R. Grousset, op. citp. 625.

407 F. Altheim, Gesch. d. Hunnen, I, p. 237

408 La tătari şi ciuvaci numele elanului sau al elanului domestic este bulon de la bulmaq, „a găsi", cu sufixul n. adică „cel care află"; cf. H. Grégoire (Byzantion, 12, 1937, p. 261), citat de F. Altheim, I, p. 239. Dar e greu de stabilit dacă e vorba de un vechi mit uitat; cf. F. Altheim, ibid.

cunoscut şi în India noi valorificări. O dovadă în plus că este vorba de un scenariu mitico-ritual de o excepţională bogăţie, susceptibil de a fi folosit în contexte multiple şi în scopuri variate,

Cât despre versiunea hunică din *Landnahme-Saga* ea nu este desigur cea mai veche, cum credeau Alföldi, A. H. Krappe şi alţi autori. F. Altheim a descoperit de curând ceea ce el numeşte *Urbild*-ul tuturor versiunilor într-o legendă relatată de gramaticul grec Agatharchides din Cnidos, care a trăit la începutul secolului al II-lea *î.Chr.* Conform acestei legende, leii hăituiseră caii persanului Erythros prin Marea Roşie, până la o insulă. Erythros îşi urmă herghelia de cai şi pe stăvarii lor şi întemeie pe insulă o cetate. [409] – După cum se vede, este vorba de o veritabilă vânătoare, şi nu de un animal-călăuză care revelează un teritoriu necunoscut. Caracterul arhaic al legendei este întărit de faptul că vânează chiar animalele sălbatice (leii). Aluzia la întemeierea unei cetăţi nu denotă numaidecât o dată recentă, căci, בע această parte a lumii, cetăţile sunt cunoscute din protoistorie.[410]

Când avem de-a face cu credinţe religioase şi valori culturale comune nomazilor eurasiatici şi populaţiilor din Europa orientală, e bine să ţinem seama de două serii de fapte: 1) analogiile culturale între vechii iranieni şi turco-mongoli; 2) influenţele iraniene târzii (sassanide şi post-sassanide) asupra anumitor popoare eurasiatice, înaintea irupţiei lor în lumea romană şi germanică. Karl Meuli a pus bine în lumină asemănările tehnicilor de război şi de vânătoare la iranieni şi la turco-mongoli. [411]Savantul elveţian presupune că este vorba despre un element specific culturilor păstorilor războinici din Asia centrală, adică popoarelor de cavaleri, crescători de cai. [412] – Meuli lasă deschisă problema eventualelor influenţe asiriene.[98] Oricum ar fi, caracterele asemănătoare pe care le regăsim la diferite populaţii de călăreţi trebuie să ne pună în gardă împotriva explicaţiilor prea rigide privind influenţele turco-

409 Agatharchides, Die mari Erythraeo, 5 (G. G. M. I, [1885], p. 113), citat de R Altheim, Geschichte d. Humen, V, ρ. 393. Erythros trăia în timpul iernii la Pasargades, dar vara în apropierea Mării Roşii (la origine se înţelegea prin asta Golful Persie).

410 Vînătoarea rituala, întreprinsă cu scopul de a găsi aşezarea unui nou sat, este practicată încă de anumite populaţii africane; cf. Helmut Straube, Die Tierverkleidungen der Africanischen Naturvölker, Wies bade, 1955, pp. 83-84, Sa adăugăm că exemplele africane sînt susceptibile de a lumina anumite aspecte ale popoarelor noastre. într-adevar, se poate urmări, în Africa, continuitatea „vînătorii rituale" – în legătură cu iniţierea, societăţile secrete, suveranitatea – de la fazele cele mai arhaice (culturile de vânători) pînă la culturile pastorale şi agricole. Cf. Straube, pp. 198 şi urm. şi Passim.

411 Karl Meuli, „Ein altpersischer Kriegsbrauch" (Westöstliche Abhandlungen. Festschrift für Rudolph Tohudi, Wiesbaden, 1954, pp, 63-85, cu o bogată bibliografie).

412 Op. citp. 77.

ugriene asupra populaţiilor din Europa centrală şi orientală. Anumite elemente culturale considerate a fi fost aduse de nomazii eurasiatici pot fi în realitate de origine iraniană, adică, altfel zis, să preceadă cu opt până la zece secole marile invazii ale începutului erei creştine.

Şi asta este cu atât mai adevărat cu cât anumite popoare din stepe au suferit o puternică influenţă din partea culturii sassanide.[99] Astfel A. Maurodinov a arătat pe larg cum tezaurul protobulgar de la Nagyszentmiklós trădează influenţa artei sassanide. Maurodinov conchide că arta sassanidă îşi exersase influenţa asupra strămoşilor protobulgarilor, „şi această influenţă le-a fost transmisă de propria lor tradiţie artistică" 100. Pe de altă parte, săpăturile arheologice ale lui Kopeny de pe Enisei (la 300 de km sud-vest de Krasnoiarsk) au scos la lumină vase de aur din secolele al XI-lea şi al X-lea prezentând influenţe post-sassanide de acelaşi tip. [413] – Asta vrea să spună că în cele din urmă invadatorii aduceau în Europa orientală o cultură în care moştenirea arhaică a vânătorilor-războinici eurasiatici suferise influenţa elementelor de cultură sassanidă, bizantină, egeeană şi chiar germanică.

În toată Europa, dar mai ales în regiunile din sud-est, etnii, religii şi culturi diferite s-au întâlnit, confruntat şi influenţat mutual de cel puţin trei milenii înaintea erei marilor invazii. Dacia a fost prin excelenţă ţara întâlnirilor Din preistorie şi până în zorii epocii moderne influenţele orientale şi egeene n-au încetat. Pe de altă parte, în formarea poporului şi a civilizaţiei geto-dace, elementele iraniene (scitice) dar mai ales celtice au jucat un rol important; în urma acestor influenţe şi simbioze substratul traco-cimerian a primit înfăţişarea culturală specifică, care îl distinge de culturile tracilor balcanici. În sfârşit, colonizarea romană aduse masiva contribuţie latină cu aporturile elenismului în faza sa sincretistă.

Trebuia să amintim aceste câteva fapte bine cunoscute, pentru că nu se ţine seama de ansamblul lor când se interpretează anumite lealităţi religioase arhaice sau anumite creaţii folclorice. Pe scurt, elementele mitologice constitutive ale legendei lui Dragoş preexistau în *Romania* orientală. Noi am

---

413 A. L. Mongaït, Archaelogy in the U.S.RJl. (translated and adapted by M. W. Thompson, Penguin Books, Baltimore-Maryland, 1961), p. 261 şi pL 20, a. F. Altheim citează de asemenea şi alte exemple de artă protobulgară de origine iraniană; cf. Gesch. d. Hunnen, pp. 259, 285.

_ cf w g Peuckert, articolul „Hirsch" în Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens, vol. IV Ť spec. col. 93 şi urm. A se vedea şi Karl von Spiess, Marksteine der Volkskunst, II, Berlin, 1942, pp. 73, 141 (Die gejagate Hinde).

amintit paralele lor italice, celtice, mediteraneene, orientale. Am arătat *arhaismul* lor. Această notă este importantă deoarece comportamentele şi ideile religioase aihaice nu se conservă numai în zonele marginale ale oikumeniei, ci şi în anumite regiuni deosebit de conservatoare cum sunt cele ale Carpaţilor, Balcanilor, Pirineilor. Paradoxul Daciei, şi în general al întregii Peninsule Balcanice, este că ea constituie în acelaşi timp o „răspântie", în care se întretaie influenţe diverse, şi o zonă conservatoare, cum o dovedesc elementele de cultură arhaică care au supravieţuit aici până la începutul secolului al XX-lea. Cu alte cuvinte, nu trebuie să ne imaginăm că sosirea unui val de cultură superioară aneantiza, prin însuşi „succesul" ei, formele anterioare de cultură. Un asemenea fenomen nu se verifică decât în timpurile modeme şi mai ales la nivelul culturii materiale şi chiar în acest caz, „aculturaţia" nu este niciodată definitivă.

Note finale

Este important să ne oprim un moment asupra anumitor rezultate ale cercetării noastre.

1. Oricare ar fi influenţa tradiţiei ungureşti a lui Hunor şi Magor asupra cronicarilor români, nu poate fi vorba decât despre o influenţă stilistică. Chiar dacă ea a fost prelucrată după modeiul unguresc, legenda lui Dragoş n-a putut fi împrumutată aşa cum era de primii cronicari români. Din punct de vedere al s tructurii, diferenţa între cele două versiuni este prea importantă: cerbul-călăuză care dispare miraculos în prima; zimbrul, vânat şi doborât üitr-a doua.

2 Trebuie deci să presupunem existenţa unei legende autohtone comportând vânătoarea şi sacrificarea unui zimbru ca probă de tip „eroic”. Aceasta poate fi în legătură: a) fie cu un anumit tip de iniţiere (tauromahia arhaică mediteraneană; Misterele lui Mithra); b) fie cu obţinerea „suveranităţii” (mai exact a unei supremaţii locale); e) fie, în sfârşit, cu colonizarea unui teritoriu necunoscut (sacrificiul de întemeiere). Toate aceste semnificaţii religioase ale vânătorii ceremoniale şi ale sacrificării unei fiare sunt atestate în Orientul Apropiat antic şi în lumea mediteraneană şi romană, sub formă de ritualuri, mituri, legende sau simple amintiri supravieţuind la nivel folcloric. Existenţa unui scenariu miticoritual similar în Dacia constituie o problemă care rămâne deschisă. Dar este sigur că „universurile imaginare” solidare cu asemenea sisteme mitico-rituale au fost cunoscute în Dacia şi în restul Europei orientale, pentru că ele se regăsesc în creaţiile folclorice.

3 Prin structura sa, varianta daco-romana face parte din cuitura vânătorilor. Dar cum se întâmplă, şi la alte popoare vecine, în primul rând la unguri, „ideologia vânătorii” se transformă în „ideologie pastorală”. Acest proces se lasă descifrat şi în alte tradiţii religioase româneşti de origine precreştină; de exemplu ritul *cervulum facere* coexistă cu mascarada rituală a caprei (*capra*, *brezaia*) sau este înlocuit cu ea. În ce măsură această ideologie pastorală este dominantă în cultura populară românească se poate proba, printre altele, prin faptul că *Mioriţa* este capodopera folclorului poetic românesc. Elementul esenţial al baladei este prestigiul oracular al oii. Or, animalul oracular este o credinţă extrem de arhaică, moştenire a unei culturi preistorice de vânători, supravieţuind într-un complex cultural pastoral.

4 „Mitologia cerbului” este şi ea atestată în folclorul românesc. Dar e greu de precizat care structuri sunt autohtone (adică aparţin protoistoriei balcanice) şi care este aportul, mai recent, al legendelor orientale. Că peste tot în Europa orientală tradiţiile religioase populare româneşti s-au constituit printr-o serie de aluviuni succesive.

5 Am văzut cât de numeroase şi variate sunt povestirile punând în scenă vânătoarea unui cervideu; urmărindu-l se descoperă o ţară necunoscută sau se pătrunde în Infern, sau se întâlneşte cu Boddhisattva sau cu Hristos etc. În alte legende pe care nu le-am studiat cerbul urmărit este o zeiţă, o vrăjitoare, un demon, sau domnul regatului morţilor, şi el îl atrage pe vânător în cealaltă lume ori într-o lume feerică sau magică etc.[102] Se poate totuşi descifra elementul fundamental de unitate subiacentă în toate aceste istorii: urmărirea unui cervideu are ca rezultat o schimbaie radicală a situaţiei sau a felului de a fi al vânătorului* Este vorba de o „ruptură de nivel”: se trece de la viaţă la moarte, de la profan la sacru, de la condiţia obişnuită la suveranitate; se întâlnesc fiinţe supraomeneşti (zeiţe, magicieni, vrăjitori) sau morţi, zei sau demoni; se trece de la stepă la câmpia fertilă, de la starea larvară la existenţa plenară şi glorioasă, de la anonimat la istorie sau de la dependenţă la autonomie. În toate aceste cazuri ruptura de nivel fondează un nou mod de a exista (şi asta e adevărat şi pentru variantele în care eroul moare sau pătrunde în altă lume). Iată pentru ce aceste mituri şi legende, când le raportăm la evenimentele „istorice”, constituie *începuturile* prin excelenţă, *originea*, *actul de întemeiere* şi devin mai târziu punctul de plecare şi modelul exemplar în istoriografiile naţionale.

6 După cum am văzut, şi alte animale au îndeplinit roluri similare. Chiar dacă anumite variante sunt târzii, adică de origine „literară” (sau, simplu, reinventate pentru motive de etimologie)[414], faptul că s-a găsit necesar ca să fie reinventate sau readaptate dovedeşte că legendele punând în scenă un animal satisfăceau anumite nevoi ale unui *psyché* profund: ele jucau un rol în dialectică spiritului omenesc, care-l obligă pe om să fie prezent în lume revelându-şi lui însuşi propriul mod de existenţă şi asumându-şi totodată responsabilităţile. Or, sursa tuturor acestor mituri, ritualuri, credinţe şi legende se află într-o concepţie magico-religioasă extrem de arhaică: *animalul* (L e.

414 N -am citat asemenea exemple, dar există cîteva în antichitatea greacă; cf. A. H. Krappe, op. cit., pp. 228, 231 etc.

forţa religioasă pe care o incarnează) *este cel care descoperă soluţia unei situaţii aparent fără ieşire*, el este cel care operează ruptura într-o lume închisă şi deci face posibilă trecerea la un mod de existenţă superior. Desigur, este vorba de o concepţie preistorică, ceea ce nu surprinde dacă ştim că sute de mii de ani omul nu numai că a trăit din vânătoare, dar a asumat o consangvinitate mistică cu animalul. Acest trecut primordial n-a fost niciodată complet abolit. Simbolurile, semnificaţiile, imaginile care au ţâşnit şi s-au constituit în acele timpuri fabuloase în care animalul reprezenta în acelaşi timp misterul lumii şi cifrul care făcea lumea inteligibilă şi-au pierdut de mult timp funcţia lor în conştiinţă, căci au devenit inutile la nivelul experienţei pragmatice diurne. Dar ele mai supravieţuiesc încă în universurile imaginare: visuri, fantezii, creaţii literare şi artistice etc. Şi sunt inestimabile pentru cunoaşterea omului.

1965

CAPITOLUL V

MEŞTERUL MANOLE ŞI MÂNĂSTIREA ARGEŞULUI

Poezie populară şi folclor religios într-o carte apărută în 1943, *Comentarii la Legenda Meşterului Manole* (Bucureşti, Ed. Publicom, 144 pagini), am încercat o primă exegeză a universului spiritual revelat de celebra baladă românească. O altă lucrare, *Manole et* les *rites de construction*, este destinată să continue şi să dezvolte această exegeză pe un plan mai larg, interesându-i deopotrivă pe romanişti şi pe balcanologi, folclorişti şi istorici ai religiilor. Fiind amânată până în prezent publicarea acestei lucrări din diverse motive, ne propunem, în paginile care urmează, să-i trasăm liniile directoare şi să semnalăm anumite rezultate.

Studiul legendei Mânăstirii Argeşului poate fi abordat din perspective diferite, dar complementare. Dacă lăsăm la o parte imitaţiile literare, traducerile şi adaptările baladei culese şi publicate de Alecsandri – toate aspectele care sunt legate de istoria literaturii şi de literatura comparată – pentru a ne limita exclusiv la producţiile folclorice, mai multe demersuri i se propun cercetătorului. Prima problemă este una de estetică: valoarea literară a diferitelor variante înregistrate şi eventuala lor comparaţie cu creaţiile populare analoage din Peninsula Balcanică şi Europa danubiană; 2. apoi problema istorică cu diversele ei aspecte: a) circulaţia motivului folcloric în sud-estul european şi în Europa danubiană; b) eventualele împrumuturi şi influenţe reciproce în interiorul acestor zone culturale; e) identificarea „centrului de origine”, a regiunii în care balada a luat naştere ca operă poetică, în afara acestor două puncte de vedere, care interesează mai ales pe stiliştii şi pe folcloriştii romanişti şi balcanologi, mai trebuie ţinut seamă şi de: 3. perspectiva proprie folcloristului, care se străduieşte să culeagă şi să compare legende şi credinţe analoage şi la alte popoare europene, chiar în cazul în care acestea n-au produs creaţii poetice autonome; 4. perspectiva etnologului care ia în considerare ansamblul riturilor de construcţie, atestate aproape pretutindeni în lume, şi se străduieşte să le integreze în diferite structuri culturale; 5. În sfârşit perspectiva istoricului religiilor care, utilizând concluziile

folcloriştilor şi etnologilor, se străduieşte să descopere situaţia existenţială care a dat naştere ideologiei şi riturilor de construcţie, şi se sileşte, mai ales, să facă inteligibil universul teoretic întemeiat de o asemenea situaţie.

Cercetările lui L. Şăineanu, M. Amaudov, P. Skok, P. Caraman, D. Caracostea, G. Cocchiara şi D. Gazdaru au adus progrese suficiente în studiul baladei româneşti şi balcanice; trimitem la lucrările lor pentru amănuntul anchetei şi pentru bibliografie. [415] – Pentru studiul nostru, va fi suficient să amintim pe scurt esenţialul dosarului: *Mănăstirea Argeşului*, publicată pentru prima oară de Vasile Alecsandri în volumul său *Balade adunate şi îndreptate* (Iaşi, 1852), a fost tradusă în franceză de acelaşi autor în ale sale *Ballades et chants populaires de Roumanie* (Paris, 1855, pp. 143-158), Versiunea lui Alecsandri fiind destul de cunoscută, suntem recunoscători lui N.A. Gheorghiu de a ne fi pus la dispoziţie traducerea sa inedită, căreia i se vor aprecia înaltele calităţi poetice. (Din comoditate metrică, numele lui Manole este transcris în traducerea lui N.A. Gheorghiu: Manol.)

L’Argeş en aval,
Dans le joii valţ
Le Prince-Noir vient
Et il s’entretient
Avec neuf maçons,
Maîtres, compagnons,
Et Manol dixième,

---

415 L. Şăineanu, Studii folclorice, Bucureşti, 1896; id. [L. Sainéan] „Les rites de construction d'après la poésie populaire de l'Europe Orientale”. în Revue de l'Histoire des religions, t. 45, 1902, pp, 359-396; M. Arnaudov, „Văgradena nevesta” în Sborník za narodni umotvorenija i narodopis, XXXIV, 1920, pp. 245-512; PetarSkok, „Iz balkanske komparativně literatuře, Rumunské paralele «zidanju Skadra»„, în Glasnik Skopskog naučnog druítva, Skoplije, 1929, pp. 220-242; P, Caraman „Consideraţii critice asupra genezei şi raspîndirii baladei Meşterului Manole în Balcani”, în Buletinul Institutului de filologie română „Alexandru Philippidel, Iaşi, 1934, pp, 62-102; Giuseppe Morici, „La vitima dell’edifizio”, în Annali dei R. Insťttuto superiore orientale di Napoli, IX, 1937, pp. 177-216; D. Caracostea, „Material sud-est european şi formă românească”, îh Revista Fundaţiilor regale, decembrie, 1942, pp. 619-666 (studiu reprodus în Poezia tradiţională română [Bucureşti, 1969], II, pp. 185-223); G. Cocchiara, „Il ponte di Arta e i sacrifici di costruzione”, în Annal i dei Museo Pitrè, I, Palermo, 1950, pp. 38-81; D. Gazdaru, „Legenda Meşterului Manole”, în Arhiva, Iaşi, 1932, pp. 88-92; ed., „Contribuţia Românilor la progresul cultural al Slavilor”, III, în Cuget românesc, An. II, nr. 3, Buenos-Aires, 1952, pp. 155-159. Pentru a uşura notele din josul paginilor, ne vom mulţumi să trimitem la bibliografiile conţinute în ale noastre Comentarii şi bogatul studiu al lui Cocchiara. Savantul folclorist italian nu pare să fi cunoscut cartea noastră pe care o menţionează totuşi (p. 71, n. 118); altfel ar fi ţinut cont de cercetările lui Gazdaru, Amaudov şi Caracostea, ale căror rezultate noi ne-am folosit.

Leur maître suprême,
Afin qu’ils choisissent
Un endroit propice
Sur ses vastes terres
Pour un monastère.
Et voicit soudain,
Que sur leur chemin,
Un berger les scrute,
Jouant de sa flûte;
Et dès qu’il surgit,
Le Prince lui dit:
– Petit berger, fier
Jouant de doux airs,
Allant en amont
Avec tes moutons,
Ou descendant l’eau
Avec ton troupeau,
N’as-tu pas vu là,
Par ou tu passas,
Des murs délaissés
Et non achevés,
Parmi des piliers
Et des noisetiers?
7 Si, Seigneur, j’ai vu
Des murs délaissés
Et non achevés
Mes chiens,
quand les voient,
Hurlent et aboient,
Comme s’ils pressentent
La mort qui les hante!
Le Prince l’entend
Et repart soudain,
Suivant son chemin
Avec Neuf maçons,

Maîtres, compagnons,
Et Manol dixième,
Leur maître suprême.
8 Les voici mes murs!
Donc vous, compagnons
Et maîtres maçons,
Passez aux travaux:
Il faut qu’aussitot,
Ici, vous leviez
Et le bâtissiez
Mon beau monastère
Sans pareil sur terre.
J’offre mes richesses,
Des rangs de noblesse;
Ou sinon, sachez,
Je vous fais murer,
Murer toust vivants!..
Travaillant sans trêve,
Leur grand mur s’élève;
Mais tout travail fait,
La nuit s’écroulait!
Et pendant trois nuits,
Tout croule avec bruit!
Le Prince les mande
Et les réprimande:
Fâché, furieux,
Il menace et veut
Les murer vivants…
Les maîtres maçons
Et les compagnons
En travaillant tremblent,
En tremblant travaillent…
Tandis que Manol,
Couché sur le sol,
Fait, en s’endormant

Un songe étonnant,
Puis, lorsqu’îl se lève
Il leur dit son rêve:
– Chers maîtres maçons
Et chers compagnons,
J’ ai fait, en dormant,
Un rêve étonnant.
Du ciel j’entendis
Quelqu’un qui me dit:
Ce que l’on construit
Tombera la nuit,
Jusqu’à ce que nous
Déciderons, tous,
D’emmurer l’épouse
Ou la sœur, venant
Porter la première
Au mari ou frère
A manger demain,
Au petit matin.
Donc si vous tenez
A parachever
Ce saint monastère
Sans pareil sur terre,
8 Il faudra jurer
Et nous engager,
Et qui la première,
Viendra demain,
Au petit matin,
Nous l’immolerons
Et l’emmurerons!
8
A l’aube, voici
Que Manol bondit
Et qu’il monte sur
Les restes des murs,

Scrutant le chemin,
Perçant le lointain.
Hélas, pauvre maître,
Qui voit-îl paraître?
Anne, sa chérie,
Fleur de la prairie!
Elle s’approchait
Et lui apportait
A boire, à manger.
A genoux, en pleurs,
Il prie le Seigneur:
– Verse sur le monde,
La pluie qui inonde,
Change les rivières
En torrents sur terre;
Fais que les eaux croissent,
Pour que ma mie, lasse,
Ne puisse avancer!
Dieu ayant pitié
Lui obéit et
Fait couler bientot
Du ciel, l’eau en flots.
Mais, bravant l’averse,
Sa femme traverse
Les eaux, les torrents…
Et Manol soupire,
Son cœur se déchire;
Il se signe, en pleurs,
Et prie le Seigneur:
9 Fais souffler un vent,
Un vent si puissant,
Qu’il plie les sapins,
Dépouille les pins,
Abatte les montagnes
Quant a sa empagne,

En bravant le vent
D’un pas hésitant,
Arrive, épuisée.
IV

Les autres maçons,
Maîtres, compagnons,
Sont tous délivrés,
Là, quand ils la voient,
Et Manol l’enlace
Et, troublé, l’embrasse,
Puis, monte avec elle
Dans les bras, l’échelle:
10 Ne crains rien du tout,
Ma chérie, car nous
Voulons plaisanter
Et là t’emmurer!
Et le mur grandit
Et l’ensevelit
D’abord jusqu’aux pieds,
Puis jusqu’aux mollets.
Et sa pauvre chère
Ne sourit plus guère:
11 Manol, cher Manol,
O Maître Manol,
Le gros mur m’étreint,
Et tout mon corps geint!
Mais îl est muet,
Travaille et se tait.
Et le mur grandit
Et l’ensevelit
D’abord jusqu’aux pieds,
Puis jusqu’aux mollets,
Après, jusqu’aux reins
Et puis jusqu’aux seins.

La pauvre Anne ignore
Son but et l’implore:
12 Manol, cher Manol, O Maître Manol,
Le gros mur m’étreint
Et serre mes seins,
Mon cher petit geint!
mais le mur grandit
Et l’ensevelit
De pieds jusqu’aux reins,
Après jusqu’aux seins
Puis jusqu’aux menton,
Enfin jusqu’au front.
Il bâtit si bien Qu’on ne voit plus rien; Pourtant îl l’entend Du mur gémissant:
13 Manol, cher Manol, O maître Manol,
Le gros mur m’étreint Et mă vie s’éteint!

V

L’Argeş en aval, Dans un joli val, Noir, le Prince, arrive Sur la belle rive, Faire şes prières Dans le monastère, Le Prince et sa garde, Ravis, le regardent:
14 Vous, dit-îl, maçons, Maîtres, compagnons,
Dites-moi, sans peur, La main sur le cœeur, Şi votre science Peut avec aisance Faire pour mă gloire Et pour mă mémoire Plus beau monastère? Les dix grands maçons, Maîtres, compagnons, Si sur la charpente, Du haut toit en pente, Répondent joyeux: Et fort orgueilleux:
– Comme nous, maçons, Maître, compagnons, Tu ne trouveras Jamais ici-bas. Sache, donc, que nous Pourrons n’importe où Batar sur la terre Plus beau monastère, Plus éblouissant Et resplendissant f

Or, le Prince écoute Et ordonne, en rage, D’enlever l’ouvrage De l’échafaudage, Afin que les bons Dix maîtres maçons Soient abandonnés Là, sur la charpente Du haut toit en pente.
Mais tes maîtres sont Adroits et se font Des ailes qui volent, Ailes ďéchandole.. Un à un descendent, Mais là ou ils tombent Ils creusent leur

tombe. Or, pauvre Manol, Le maître Manol, Tout juste à l'instant Où prend son élan, Entend une voix Sortir des parois, Une voix aimée, Faibie et étouffée, Qui pleure et gémit: „.

– Manol, cher Manol, O maître Manol, Le gros mur m'étreint Et serre mes seins, Mon cher petit geint Et mă vie s'eteint! îl l'entend şi près Qu'il reste égaré, Et de la charpente Du haut tout en pente, S'écroule Manol,

Et là où son vol S'écrasa au sol, Jaillit de l'eau claire, Sallée et amère, Car dans să pauvre onde Şes larmes se fondent f[416]

MONASTIREA ARGEŞULUI (Varianta V[4] Alecsandri)

Pe Argeş în gios
Cu turma ai fost.
Nu cumva-ai văzut,
Pe unde-ai trecut,
Un zid părăsit
Şi neisprăvit
La loc de grindiş,
La verde-aluniş?
– Ba, doamne. Am văzut,
Pe-unde am trecut,
Un zid părăsit
Şi neisprăvit.
Cânii, cum îl văd,
La el se răpăd
Şi latră-a pustiu
Şi urlă-a morţiu.
Cât îl auzea,

416v ariantelor înregistrate în România şi la românii din Iugoslavia); „Riturile construcţiilor la Români" (Folclor Literar, II, 1968, pp. 221-262); Meşterul Ma/u>/e(Bucureşti, 1973, 470 de pagini; cea mai completa monografie asupra acestei probleme apăruta pînă în prezent); George Muntean, „Meşterul Manole – semnificaţii ale episoadelor finale" (Limbă şi literatură, XXV, 1970, pp. 135-145); Ovidiu Bîriea, „Meşterul Manole" (Limbă şi literatură' XXVIII, 1973, pp. 547-556); M. Pop, „Nouvelles variantes roumaines du chant du Maître Manole" (Romanoslavica, IX, 1963, pp. 427-455); O. Papadima, „Neagoe Basarab, Meşterul Manole şi vînzătorii de umbre" (Revista de Folclor, VII, 1962, pp. 68-78; articol reprodus în Ovidiu Papadima, Literatura populară română. Bucureşti, 1968, pp. 605-618); Gh. Vrabie, Balada populară romană, Bucureşti, 1966, pp. 69-108; Lorenzo Renzi, Cant i tradiiionali r omeni, Florenţa, 1969, pp. 75-86 (analiza stilistica şi estetică a baladei). Tradiţiile folclorice relative la construcţii au fost oportun analizate de Ion Taloş, „Bausagen in Rumänien" (Fabula, X, 1969, pp. 196-211).

Domnu-nveselea
Şi curând pleca,
Spre zid apuca
Cu nouă zidari,
Pe Argeş în gios
Pe un mal frumos,
Negru-Vodă trece
Cu tovarăşi zece:
Nouă meşteri mari,
Calfe şi zidari
Şi Manoli – zece,
Care-i şi întrece.
Merg cu toţi pe cale
Să ale agă-n vale Loc de monastire Şi de pomenire. Iată cum mergea Că-n drum agiungea un biet ciobănaş,
Pe Din fluier doinaş,
Şi cum îl videa, Domnul îi zicea:
– Mândre ciobănaş
Din fluier doinaş,
Pe Argeş în sus,
Cu turma te-ai dus
Nouă meşteri mari
Şi Manoli – zece,
Care-i şi întrece.
– Iată zidul meu!
Aici aleg eu
Loc de monastire
Şi de pomenire.
Deci voi, meşteri mari
Calfe şi zidari,
Curând vă siliţi
Lucru de-l porniţi
Ca să-mi rădicaţi,
Aici să-mi duraţi
Monastire naltă

Cum n-a mai fost altă,
Că v-oi da averi
V-oi face boieri
Iar de nu, apoi
V-oi zidi pe voi
V-oi zidi de vii
Chiar în temelii!
Meşterii grăbea,
Sfările-ntindea,
Locul măsura,
Şanţuri largi săpa
Şi mereu lucrat
Zidul rădica,
Dar orice lucra,
Noaptea se surpă!
A doua zi iar,
A treia zi iar,
A patra zi iar
Lucra în zadar!
Domnul se mira
Ş-apoi îi mustra
Ş-apoi se-ncruntă
Şi-i ameninţa
Să-i puie de vii
Chiar în temelii!
Meşterii cei mari,
Calfe şi zidari,
Tremura lucrând,
Lucra tremurând
Zi lungă de vară,
Ziua pân-în seară;
Iar Manoli sta
Nici că mai lucra,
Ci mi se culca
Şi un vis visa,

Apoi se scula
Ş-astfel cuvânta:
– Nouă meşteri mari,
Calfe şi zidari,
Ştiţi ce am visat
De când m-am culcat?
O şoptă de sus
Aievea mi-a spus
Că orice-am lucra,
Noaptea s-ar surpa
Pân-om hotărî
în zid de-a zidi
Cea-ntăi soţioară
Cea-ntăi sorioară
Care s-a ivi
Mâni în zori de zi,
Aducând bucate
La soţ ori la frate.
Deci dacă vroiţi
Ca să isprăviţi
Sfânta monastire
Pentru pomenire,
Noi să ne-apucăm
Cu toţi să giurăm
Şi să ne legăm
Taina s-o păstrăm;
Ş-orice soţioară,
Orice sorioară
Mâni în zori de zi
întâi s-a ivi,
Pe ea s-o jertfim,
în zid s-o zidim!
Iată-n zori de zi,
Manea se trezi,
Ş-apoi se sui

Pe gard de nuiele
Şi mai sus, pe schele,
Şi-n câmp se uita,
Drumul cerceta.
Când, vai! ce zărea?
Cine că venea?
Soţioara lui,
Floarea câmpului!
Ea s-apropia
Şi îi aducea
Prânz de mâncătură,
Vin de băutură.
Cât el o zărea,
Inima-i sărea, în genunchi cădea
Şi plângând zicea:
– Dă, Doamne, pe lume
O ploaie cu spume,
Să facă pâraie,
Să curgă şiroaie,
Apele să crească,
Mândra să-mi oprească,
S-o oprească-n vale,
S-o-ntoarcă din cale!
Domnul se-ndura,
Ruga-i asculta,
Norii aduna,
Ceriu-ntuneca.
Şi curgea deodată
Ploaie spumegată
Ce face pâraie
Şi îmflă şiroaie.
Dar oricât cădea,
Mândra n-o oprea,
Ci ea tot venea
Şi s-apropia.

Manea mi-o videa,
Inima-i plângea,
Şi iar se-nchina,
Şi iar se rugă:
– Suflă, Doamne, -un vânt,
Suflă-l pe pământ,
Brazii să-i despoaie,
Paltini să îndoaie,
Munţii să răstoarne,
Mândra să-mi întoarne,
Să mi-o-ntoarne-n cale,
S-o ducă devale
Domnul se-ndura,
Ruga-i asculta
Şi suflă un vânt,
Un vânt pe pământ,
Paltini că-ndoia,
Brazi că despoia
Munţii răsturna,
Iară pe Ana
Nici c-o înturna!
Ea mereu venea,
Pe drum şovăia
Şi s-apropia
Şi, amar de ea,
Iată c-agiungea!
Meşterii cei mari,
Calfe şi zidari
Mult înveselea
Dacă o videa,
Iar Manea turba,
Mândra-şi săruta,
în braţe-o lua
Pe schele-o urca,
Pe zid o punea

Şi, glumind, zicea:
- Stai, mândruţa mea,
Nu te spăria,
Că vrem să glumim
Şi să te zidim!
Ana – se-ncredea
Şi vesel râdea.
Iar Manea ofta
Şi se apuca
Zidul de zidit,
Visul de-mplinit.
Zidul se suia
Şi o cuprindea
Pân’ la gleznişoare,
Pân’ la pulpişoare.
Iar ea, vai de ea,
Nici că mai râdea,
Ci mereu zicea:
- Manoli, Manoli,
Meştere Manoli!
Zidul rău mă strânge
Trupuşoru-mi frânge!
Iar Manea tăcea
Şi mereu zidea;
Zidul se suia
Şi o cuprindea
Pân’la gleznişoare,
Pân’la pulpişoare,
Pân’la costişoare,
Pân’la ţâţişoare,
Dar ea, vai de ea,
Tot mereu plângea
Şi mereu zicea:
- Manoli, Manoli,
Meştere Manoli!

Zidul rău mă strânge,
Ţâţişoara-mi plânge,
Copilaşu-mi frânge!
Manoli turba
Şi mereu lucra.
Zidul se suia
Şi o cuprindea
Pân’ la costişoare
Pân’ la ţâţişoare
Pân’la buzişoare,
Pân’ la ochişori,
încât, vai de ea,
Nu se mai videa
Ci se auzea
Din zid că zicea:
- Manoli, Manoli,
Meştere Manoli!
Zidul rău mă strânge
Viaţa mi se stinge!
Pe Argeş în gios,
Pe un mal frumos
Negru-vodă vine
Ca să se închine
La cea monastire,
Falnică zidire,
Monastire naltă,
Cum n-a mai fost altă.
Domnul o privea
Şi se-nveselea
Şi astfel grăia:
- Voi, meşteri zidari,
Zece meşteri mari,
Spuneţi-mi cu drept,
Cu mâna la pept,
De-aveţi meşterie

Ca să-mi faceţi mie
Altă monastire
Pentru pomenire,
Mult mai luminoasă
Şi mult mai frumoasă?
Iar cei meşteri mari,
Calfe şi zidari,
Cum stă pe grundiş
Sus pe coperiş,
Vesel se mândrea
Ş-apoi răspundea:
– Ca noi, meşteri mari,
Calfe şi zidari,
Alţii nici că sunt
Pe acest pământ!
Află că noi ştim
Oricând să zidim
Altă monastire
Pentru pomenire,
Mult mai luminoasă
Şi mult mai frumoasă!
Domnu-i asculta
Şi pe gânduri sta,
Apoi poruncea
Schelele să strice
Scări să le rădice,
iar pe cei zidari,
Zece meşteri mari,
Să mi-i părăsească,
Ca să putrezească
Colo, pe grindiş
Sus pe coperiş.
Meşterii gândea
Şi ei îşi făcea
Aripi zburătoare

Din şindrili uşoare.
Apoi le-ntindea
Şi-n văzduh sărea!
Dar pe loc cădea,
Şi unde pica,
Trupu-şi despica,
iar bietul Manoli,
Meşterul Manoli,
Când se încerca
De-a se arunca,
Iată c-auzea
Din zid că ieşea
Un glas năduşit,
Un glas mult iubit,
Care greu gemea
Şi mereu zicea:
– Manoli, Manoli,
Meştere Manoli!
Zidul rău mă strânge,
Ţâţişoara-mi plânge,
Copilaşu-mi frânge,
Viaţa mi se stinge!
Cum o auzea,
Manea se pierdea,
Ochii-i se-nvelea;
Lumea – se-ntorcea,
Norii se-nvârtea,
Şi de pe grindiş,
De pe coperiş,
Mort bietul cădea
Iar unde cădea
Ce se mai făcea!
O fântână lină,
Cu apă puţină,
Cu apă sărată,

Cu lacrimi udată!

Câteva versiuni balcanice în baladele neogreceşti, construcţia care se prăbuşeşte în fiecare noapte este podul Arta. Varianta din Corcyra, utilizată de Şăineanu, ne vorbeşte despre patruzeci de meşteri şi de şaizeci de lucrători muncind în zadar trei ani de zile. Un geniu (*sto-*

2 A se vedea şi Vasile Alecsandri, *Poezii populare ale Românilor*, Ediţie îngrijită de Gh. Vrabie, Bucureşti, 1965, vol. I, pp. 250-260, vol. II, pp. 159-164 (note şi variante); Al. Amzulescu, *Balade populare româneşti*, Bucureşti, 1964, vol. EII, pp. 7-58. Cf. şi Ion Talos, „Balada Meşterului Manole şi variantele ei transilvănene" (*Revista de Folclor*, VII, 1962, pp. 22-56; p. 41, bibliografia *icheion*) le face cunoscut, în cele din urmă, că podul nu va putea fi terminat decât prin jertfirea soţiei şefului meşterilor zidari; primind ştirea, acesta cade fără simţire. Revenindu-şi, trimite un mesaj soţiei rugând-o să se îmbrace încet, şi tot aşa de încet să vină, târziu, spre amiază, pe şantier; el încredinţează mesajul unei păsări; dar pasărea o sfătuieşte pe soţia meşterului, dimpotrivă, să se grăbească. Găsindu-l trist şi abătut, ea îl întreabă ce i s-a întâmplat; meşterul zidar îi spune că şi-a pierdut inelul sub pod, ea coboară să-l caute. Atunci zidarii o sacrifică. Femeia moare plângându-şi soarta: fuseseră trei surori, plânge ea, şi toate trei au pierit în acelaşi mod tragic, una sub podul Dunării, cealaltă sub zidurile cetăţii Avlona şi, în sfârşit, ea, cea mai tânără, sub podul Arta. Şi-i ura să se cutremure cum se cutremură inima ei în acest moment şi-i mai ura ca trecătorii să cadă de pe pod cum cade părul ei acum. [417] Într-o altă variantă, vocea unui arhanghel este aceea care anunţă că trebuie zidită soţia meşterului zidar. [418] În versiunea din Zakynthos, arhitectul are revelaţia în vis; murind, soţia sa plânge că una din surorile ei a fost zidită în fundaţia unei biserici, cealaltă în zidurile unei mânăstiri, şi ea însăşi, a treia, sub podul Arta. [419] Într-o variantă din Trebizonda, meşterul-zidar aude o voce care-l întreabă: „Ce-mi dai că zidul să nu se mai prăbuşească?" Meşterul răspunde: „Mamă sau fiică nu mai pot avea, dar soţie, da, poate că aş găsi

417 Traduceri de texte şi indicaţii bibliografice în Şăineanu, op. cit., pp. 362-363; Amaudov, pp. 389 şi urm.; Caracostea, pp. 628 şi urm.; Cocchiara, pp. 38-39. Cf. şi M. Eliade, Comentarii, p. 30.

418 Comentarii p. 30; Cocchiara, p. 39.

419 Şăineanu, pp. 364 – 365; Cocchiara, p. 40.

chiar una mai bună.” [420] – Există variante încă şi mai crude, cum e varianta din Tracia, în care soţia coboară în căutarea inelului, dar meşterul·zidar îi strigă: „E la mine inelul, dar tu nu vei mai ieşi de acolo!” [421] – Să adăugăm că nu este vorba să examinăm toate versiunile neogreceşti, al căror număr este considerabil,[422]

În versiunea macedo-română *Căntilu a pontulu di Narta*, eroii sunt trei fraţi, meşteri-zidari. O pasăre îi revelează celui mai mare că trebuie să zidească pe soţia celui mai mic. Se remarcă un detaliu, străin atât tipului daco-român cât şi variantelor neogreceşti: victima imploră să i se lase pieptul liber pentru a-şi putea alăpta în continuare copilul. [423] – Acest detaliu se regăseşte într-o variantă din Herţegovina[424] – (ţiganca zidită sub podul Mostar), într-o variantă din Bosnia[425] – (privind oraşul Tešang) şi în aproape toate formele sârbeşti şi bulgare. Acestea din urmă conţin următoarea poveste: de zece ani Meşterul Manole, cu doi fraţi, muncesc la oraşul-cetate Smilen fără să mai ajungă să-l termine. Un vis îi revelează că va trebui să sacrifice prima soţie care va ajunge a doua zi pe şantier. Cei trei fraţi sunt legaţi prin jurământ să nu spună nimic soţiilor lor, dar numai Manole îşi ţine jurământul. Când soţia lui soseşte şi-l găseşte plângând pentru că, zicea el, şi-a pierdut inelul de nuntă, ea coboară să-l caute şi este zidită. Cere să i se lase şahul liber pentru a-şi putea alăpta copilul, şi, după puţin timp, un izvor de lapte ţâşneşte din zid.[12] O variantă din Trevensko se termină cu această reflecţie a lui Manole: „De asta nu e bine să juri pentru că de cele mai multe ori oamenii înşeală.”[426]

---

420 Caracostea, p. 629; Comentarii, p, 31,

421 Caracostea, ibid; Comentarii, ibid.

422 Mai mult de patruzeci după cercetările lui N. G. Politis; cf. Cocchiara, p. 38, n. 3. Dar Gheorghios Megas declara recent ca el cunoaşte 264 de variante; cf. Laografia, 18 (1959-1961), pp. 561-557. Numărul şi arhaismul versiunilor

423 Kurt Schladenbach a studiat, primul, Die aromunische Ballade von der Artabrüke, în Jahresbericht des Instituts für rumänische Sprache, I, Leipzig, 1894, pp. 79-121. Articolul a scăpat perspicacităţii lui G. Cocchiara, pp. 42-43, care utilizează de altfel frumosul text publicat de V. Petrescu, Mostre de dialectul macedo-român, II, Bucureşti, 1880, pp. 84-88, şi variantele notate de P. Papahagi, Basme aromâne, Bucureşti, 1905, pp. 70 şi 555.

424 Cf. Comentarii, p. 31 (citind de Paul Sébillot, Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays, Paris, 1894, p. 93, şi La Revue des Traditions populairest VII, p. 691).

425 ComentariU p. 31, după Friedrich S. Krauss, „Das Opfer bei den Südslaven”, în Mitteilungen der anthropologischen Geselschaft in Wien, XVII, 1887, pp, 16-21; id, Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven”, Münster, 1890, pp. 158 şi urm.

_ Traducerile şi comentariile în A. Strauss, Bulgarische Volkslieder; Viena, 1895, pp. 407-408; Caracostea, pp. 632 şi urm.; după Arnaudov; Comentarii, pp. 31-32; Cocchiara, pp. 43-44. Un cîntec similar al ţiganilor din Bulgaria a fost analizat de N. M. Penzer, „Song of the Bridge”, în Journal of the Gypsy-Lore Society, seria a treia, vol. IV, pp. 110-114.

426 Arnaudov, reprodus de Caracostea, pp. 632-633.

Baladele sârbo-croate culese pe la începutul secolului al XIX-lea de Vuk Stefanovič Karaǵič şi publicate în magistrala sa colecţie de cântece populare vorbesc de trei prinţi fraţi care construiesc cetatea Scutari. O zână (*Vila*) distruge noapte toată munca lor de peste zi. Ea descoperă unuia dintre fraţi, Vukašin, că cetatea nu se va putea ridica decât dacă vor reuşi să găsească şi să zidească pe cei doi gemeni, Stojan şi Stojana. [427] – Trei ani de zile un emisar, Dišimir, i-a căutat şi nu i-a găsit. Vukašin reia lucrările, dar tot fără rezultat. *Vila* le revelează acum că în locul gemenilor mitici o pot zidi pe soţia unuia dintre ei. Restul se desfăşoară după schema cunoscută: cei trei fraţi se angajează prin jurământ să nu dea nimic de bănuit soţiilor lor, dar cel mai tânăr, Gojco, este singurul care-şi ţine cuvântul şi credincioasă lui soţie este zidită. Ea imploră să i se lase „o mică fereastră pentru sânul ei de mamă", ca să-şi poată alăpta copilul şi o alta în faţa ochilor că să-şi poată vedea casa. [428] – Balada cetăţii Scutari este cunoscută şi la albanezi.[429]

În sfârşit, versiunile ungureşti ne vorbesc despre doisprezece meşteri-zidari care muncesc la construcţia cetăţii Deva. Meşterul Clemens hotărăşte să fie sacrificată prima soţie care va veni a doua zi să le aducă prânzul. Nu există elemente supranaturale (geniu, zână, arhanghel, vis), nici jurământul meşterilor-zidari. Când soţia soseşte, Clemens îi anunţă soarta şi începe s-o zidească. Copilul începe să plângă şi mama îl consolează: „Se vor găsi întotdeauna femei cumsecade ca să-l alăpteze şi băieţi buni care să-l legene."[430]

Exegezele: folclorişti, istorici literari, stilişti

Fiecare tip naţional de baladă comportă o structurare originală a diferitelor elemente dramatice, psihologice, literare. Un studiu comparativ trebuie să le analizeze cu atenţie, atât sub raportul genezei cât şi pe plan

---

427 Asupra simbolismului etimologic al acestor nume (stojatí „a se ţine în picioare"), a se vedea Comentarii, p. 33.

428 Cf. texte şi bibliografia în Comentarii, pp. 32^34; Cocchiara, pp. 46 – 48. Variantele sînt înregistrate în articolul lui Sv, Stefanovič, „Die legende vom Bau der Burg S kutan" (Revue internationale des Etudes Balkanique, I, 1934, pp. 188 şi urm.).

429 Cf. Cocchiara, pp. 49-50.

430 Cf. Şăineanu, pp. 392 şi urni.; Arnaudov, pp. 413 şi urm.; Caracostea, p. 640 şi urm.; Comentarii, p. 34. A se vedea acum şi Lajos Vargyas, Researches into the Medieval History of Folk Ballad, Akadémiai Kiado, Budapesta, 1967, pp. 173-233; „The origin of the waled-up wife".

stilistic şi al calităţii literare. Evident, e delicat să te pronunţi asupra valorii artistice a fiecărui tip naţional; o asemenea judecată ar presupune în afară de cunoaşterea perfectă a limbii maghiare, române şi a tuturor limbilor balcanice, o profundă familiaritate cu literaturile lor populare şi propriile lor estetici. Anumite concluzii generale reies totuşi din tratarea materialului folcloric. Şăineanu rezuma în felul următor rezultatul cercetărilor sale comparative: „Sub raportul frumuseţii şi al unei relative originalităţi, versiunile sârbe şi româneşti ocupă primul loc; cântecele bulgare prin forma lor dezlânată dau impresia unor fragmente rupte; tradiţiile albaneze sunt palide imitaţii ale baladelor greceşti sau sârbeşti şi cântecul macedo-român este o reproducere aproape literală a uneia dintre versiunile neogreceşti; variantele maghiare par ecouri ale baladei româneşti, în timp ce versiunile neogreceşti, ca urmare a unor anumite trăsături caracteristice, ocupă un loc aparte în acest ansamblu de producţii poetice.”[431]

Clasându-le în această manieră, Şăineanu se gândea atât la geneza şi la difuzarea baladelor, cât şi la meritele lor Uterare respective. Opiniile savanţilor diferă mai ales în ceea ce priveşte geneza. Politis, Arnaudov, Caraman şi acum, în urmă, Cocchiara, cad de acord, din motive diferite de altfel, să stabilească vatra originară în Grecia. Arnaudov derivă din tipul grec baladele albaneze, bulgare şi macedo-române; tipul sârbesc din foimele albaneze şi bulgăre; tipul românesc din formele bulgare şi tipul unguresc de la formele româneşti.[432] Caracostea remarcă totodată că Arnaudov vorbeşte şi de poligeneză, ceea ce dă supleţe schemei indicate. Pe de altă parte Arnaudov însuşi constatase circulaţia redusă a baladei în Bulgaria de nord. Or, ar trebui să ne aşteptăm la un fenomen contrar, dacă ar fi adevărat că această regiune constituie puntea pe unde balada a trecut în România. [433] Oricum ar fi, desigur că circulaţia s-a făcut în două sensuri. D. Găzdaru a descoperit numele de *Curtea*, ecou al *Curţii de Argeş*, într-o variantă bulgară, ceea ce implică trecerea formei româneşti la sud de Dunăre.[434]

Skok a ajuns la concluzii cu totul diferite. Pentru el meşterii macedo-români au jucat un rol esenţial în crearea şi difuzarea baladei. Savantul croat

---

431 L. Şăineanu, op. cit., pp. 360-361.
432 Arnaudov, rezumat de Caracostea, p. 630, notă; Comentarii, p. 28.
433 Caracostea, ibid., Comentarii, p. 29.
434 Ȯ. Găzdaru, „Legenda Meşterului Manole”, în Arhiva, 1932, pp. 88-92; id., Contribuţia Românilor la progresul cultural al Slavilor, spec. pp. 157-159.

observă că în toate variantele româneşti meşterii sunt consideraţi ca nişte fiinţe ieşite din comun („Manole este un geniu care comunică cu divinitatea”); pe deasupra meşterii sunt condamnaţi chiar de meseria lor să-şi sacrifice familiile, de unde soarta lor tragică. Elaborarea poetică a acestui motiv, presupune Skok, nu se poate concepe decât într-un mediu de zidari. Or, această meserie a fost exercitată în toată Peninsula Balcanică de macedo-români, la care zidarii se numeau *goge*; macedo-românii s-au identificat într-atât cu meseria de zidar încât cuvântul macedo-român *goga* a devenit pentru sârbi şi albanezi sinonim cu zidar.[435]

Orice am crede despre teza generală a lui Skok, el are meritul de a fi atras atenţia primul asupra rolului capital al zidarilor în tematizarea ritualului construcţiei. Meşterii-zidari au conservat până în secolul trecut „secrete de meserie” de un incontestabil arhaism. Cum vom vedea imediat, lucrările de construcţie comportă un ritual şi un simbolism care ne vin dintr-un trecut foarte îndepărtat Orice meserie, dar mai ales cele de zidar şi de fierar, era încărcată de o semnificaţie rituală şi de o simbolică strict rezervată „iniţiaţilor”. Acest uimitor conservatism se explică în parte prin profunda rezonanţă pe care diferitele modalităţi de „a face”, „a construi”, „a clădi” le-au trezit în străfundurile sufletului omenesc. Mai supravieţuieşte încă o întreagă mitologie a „facerii” sub forme multiple şi divers camuflate, în comportamentul uman.[23]

După Skok, chiar numele lui Manole ar confirma originea românească a baladei[436]-Caraman, dimpotrivă, ajunge la concluzia că acest antroponim ar aparţine în mod specific onomasticii neogreceşti şi că a trecut în România cu un fonetism grec. [437]Numele de Manole ar fi în Grecia simbolul însuşi al arhitectului.[26] Pe de altă parte, în versiunile sârbo-croate meşterul-zidar Rado este numit *Neimaru* sau *Neimare*; substantivul *mai mare* se regăseşte de asemenea în baladele macedo-române şi bulgăre. Or, acest cuvânt, observă Caraman, reprezintă pe turcul *mimar*, „arhitect”, asimilat de macedo-români, datorită unui proces frecvent de etimologie populară, cuvântului românesc *mai*

---

435 Skok, op. cit., p. 241; Caracostea, p. 624; Comentarii, p. 29; D. Găzdaru, Contribuţia Românilor, p. 159.

_ Asupra acestei probleme a se vedea cartea noastră Forgerons et Alchimistes, Paris, Flammarion, 1956. A se vedea şi M. Eliade, „The Forge and the Cracibe: A Postscrip” (History of Religions, 8, 1968, p. 74-88).

436 Skok, pp. 225 şi 245; Caracostea, p. 625 nota; Cocchiara, p. 52.

437 2 3 Caraman, pp. 95 şi urm.; Cocchiara, p. 52.

mare, *mai marlu*[438]. Acest fapt pare să ne confirme, cel puţin în parte, ipoteza lui Skok asupra rolului macedo-românilor în difuzarea baladei.

Caraman aderă la teza lui Politis, cu toate că din alte motive: pentru savantul român, arhaismul şi simplicitatea tematică a baladelor neogreceşti denotă că trecerea de la ritualul de construcţie la creaţia folclorică *literară* s-a efectuat pe solul Greciei. Perfecţiunea formelor româneşti şi sârbeşti, ar fi, după Caraman, o dovadă în plus că românii şi sârbii „n-au inventat" balada, că n-au făcut decât s-o elaboreze exploatându-i toate virtualităţile artistice. Cocchiara respinge acest ultim argument: pentru el nu poate fi vorba de un evoluţionism literar, căci fiecare cântec se naşte cu autorul lui; sit în plus, el nu este convins de superioritatea literară a formelor româneşti.[439]

E regretabil că eminentul folclorist italian nu a cunoscut studiul comparativ şi stilistic al lui Caracostea. În pagini pătrunzătoare, Caracostea a pus la timp în lumină calităţile artistice ale versiunilor româneşti. Pentru el, în forma ei românească legenda şi-a realizat destinul său estetic, oricare ar fi „originea" şi densitatea variantelor sud-est europene. Pe drept cuvânt, Caracostea subliniază caracterul ritual al începutului baladei *Curtea de Argeş*: căutarea unui loc propice pentru construirea mânăstirii[440], în timp ce în toate celelalte forme acţiunea începe cu misterioasa prăbuşire a zidurilor în timpul nopţii. Regretatul critic mai arată că în forma românească Manole rămâne mereu în centrul acţiunii, în timp ce în balada sârbească, de exemplu, accentul

438 Caraman, p. 95; Cocchiara, p. 53, n. 46.

439 Cocchiara, p. 51. Recent o nouă ipoteză a fost prezentată de Lajos Vargyas: după părerea acestui autor, orignea baladei ar trebui căutată în Caucaz, unde este atestată la georgieni (se întîlneşte şi la mordvini); maghiarii, care în secolele VII-VUI nomadizau între Caucaz şi Don, ar fi adus balada în Europa şi ar fi transmis-o bulgarilor. Celelalte popoare ar fi împrumutat balada de la bulgari; cf. L. Vargyas: „Die Herkunft der ungarischen Ballade von der eingemauerten Frau" (Acta Ethnographica, Budapesta, 1960) şi traducerea engleză, The origin of the walled-up wifey citată mai sus, p. 170, n. 17. Ipoteza nu este convingătoare (a se vedea criticile la G. A. Megas în Laografia, 18, 1959-1961, pp. 561-577, la G. Hadzis în Etnographia, p. 71, i960, pp. 558-579, la Adrian Fochi în Limbă şi Literatură, 12, 1966, pp. 373^418). Cum remarcă Ion Taloş, Vergyas nu explică absenţa totală a baladei pe teritoriul Ungariei (căci din cele 36 de variante ungureşti, una a fost înregistrată în Cehoslovacia şi 35 în Transilvania). Pe deasupra, transmiterea baladei la bulgari n-a fost demonstrată; cf, Taloş, „Balada Meşterului Manole şi variantele ei transilvănene", pp. 51-52.

440 într-o nota publicată în Revista Fundaţiilor regale, aprilie 1944, pp. 213-215, Maria Golescu a comentat tema „zidurilor părăsite şi neisprăvite", amintind obiceiul voievozilor şi al boierilor români de a restaura bisericile ruinate şi de a le desavîrşi pe cele ale căror construcţii fuseseră întrerupte mulţi ani în urma vicisitudinilor istorice. Autoarea se referă mai ales la Ion Donat, Fundaţiile religioase ale Olteniei, I, Craiova, 1937, pp. 22 şi urm., 37 şi urm. A se vedea acum Ion Taloş, „Bausagen in Rumänien", spec. pp. 204 şi urm. Cf. şi D. Strömbäck, „Die Wahl des Kirchenbauplatzes in der Sage und im Volksglauben mit besonderer Rtlcksischt auf Schweden" (Humaniora, Locust Valley, New York, 1960, pp. 37 şi urm.)

cade pe soţie şi dragostea ei maternă. În balada românească femeia acceptă cu resemnare şi chiar cu seninătate zidirea ei rituală; în alte versiuni ale Europei sud-orientale, soţia se lamentează şi-şi blestemă soarta. Balada Mânăstirii Argeş are o urmare, care, contrar credinţei anumitor folclorişti, nu este în afara operei: zborul lui Manole şi moartea sa tragică. Moartea îi redă într-un anumit fel soţia pe care o sacrificase.

Dar analiza stilistică a baladei nu epuizează bogăţia ei. Un întreg studiu ar fi de făcut asupra structurilor universurilor imaginare revelate de diferitele creaţii poetice. Să reţinem că este vorba de un pod (Grecia, Bulgaria, la macedo-români), de o cetate (Iugoslavia. Bulgăria, Albania, Ungaria) sau de o mânăstire (România). Desigur această alegere se explică în mare parte prin existenţa reală a unor asemenea lucrări: imaginaţia populară a fost impresionată aici de prezenţa unui pod, dincolo de construcţia unei mânăstiri[441], iar dincolo de aşezarea unei cetăţi. Dar o dată aceste „obiecte reale" transformate în imagini, ele nu mai aparţin universului imediat, cu funcţie utilitară. Eliberate din contextul concret, imaginile închid în ele propriile lor dimensiuni şi simbolismul lor primordial. Or, într-o baladă, ca şi în orice altă creaţie în planul imaginarului, nu mai avem de-a face cu „lucruri reale", ci cu imagini, arhetipuri, simboluri. Ar fi deci de cel mai mare interes să studiem în această perspectivă diferitele uni versuri ale baladelor noastre. S-ar degaja toate semnificaţiile simbolice ale Podului (probă iniţiatică, trecere primejdioasă de la un mod de existenţă la altul: de la moarte la viaţă, de la nonconştiinţă la iluminare, de la imaturitate la maturitate etc.); s-ar arăta apoi structura cosmologică a „Cetăţii", în acelaşi timp *imago mundi* şi „Centru al Lumii", teritoriu sacru unde devine posibilă comunicarea între Cer, Pământ şi Infern; s-ar pune în evidenţă în sfârşit tot simbolismul cosmologic şi paradisiac al Mânăstirii, în acelaşi timp imagine a Cosmosului şi a Ierusalimului celest, a Universului în totalitatea sa vizibilă şi a Paradisului.

Să adăugăm imediat că o asemenea exegeză a imaginilor şi a simbolurilor este validată astăzi atât de istoria religiilor cât şi de psihologia profunzimilor. Cu alte cuvinte, analiza unei imagini şi explicaţia simbolismului ei pot face abstracţie de conştiuiţa pe care o au sau nu o au asupra acestui simbolism individul sau societatea care vehiculează o asemenea imagine. Un

441 Se va remarca importanţa Curţii Argeş şi a legendelor cristalizate în jurul lui „Negru Vodă" pentru ceea ce am putea numi mitologia istorică a românilor.

simbol îşi eliberează mesajul şi-şi îndeplineşte funcţia chiar când semnificaţia sa scapă *conştiinţei*?! Şi este cu atât mai remarcabil, în ceea ce priveşte simbolismul bisericii-mânăstire, cu cât acesta era receptat şi cultural valorificat de creştinătatea Europei orientale, moştenitoare a Bizanţului. [442] – Cu alte cuvinte, până foarte de curând, lumea era conştientă în aria balcano-danubiană că o biserică sau o mâhăstire reprezentau la fel de bine Cosmoşul, ca şi Ierusalimul ceresc sau Paradisul: avea loc, în acest caz, o conştientizare a simbolismului arhitectonic şi iconografic prezent în construcţiile sacre, şi această conştientizare se opera atât pe calea experienţei religioase (liturghie) cât şi pe calea cuiturii tradiţionale (teologie). Mai exact era vorba de o revalorificare religioasă istoric recentă (creştinismul) a unui simbolism arhaic: căci sanctuarul ca *imago mundi* şi „Centru al Lumii" este deja atestat în culturile paleoorientale (Mesopotamia, Egipt, India, China etc.)[443]

Rituri de construcţie: morfologie şi istorie

Arhaismul imaginilor şi simbolurilor prezente în balade este din abundenţă confirmat de practicile şi credinţele în legătură cu sacrificiile de construcţie. Se ştie că asemenea credinţe se găsesc aproape peste tot în Europa cu toate că ele n-au dat naştere unei literaturi populare comparabile cu cea din sud-est. Nu este locul să le amintim aici. După Jacob Grimm, dar mai ales după Felix Liebrecht[444], s-au cules un număr considerabil de legende, superstiţii şi obiceiuri mai mult sau mai puţin direct tributare riturilor de construcţie. O vastă anchetă a apărut în *Revue des Traditions populaires* începând cu anul 1890; Paul Sebillot, G. L. Gomme, R. Andree, E. Westermarck şi alţii au publicat contribuţii de orientări diverse; în ceea ce-i priveşte pe Paul Sartori acesta a stabilit în 1898 un dosar foarte bogat. [445] – Aceste materiale au

442 Pentru toate acestea a se vedea Hans Sedlmayr, Die Enstehung der Käthedrale, Zürich, 1950, pp. 118 şi urm. şi passim.

443 A se vedea cărţile noastre: Traité d'Histoire des religions, Paris, Payot, 1949, ed. a II-a, 1952, pp. 315 şi urm.; Le Mythe de l'Eternel retour, Paris, Gailimard, 1949, pp. 21 şi urm.; Images et Symboles, pp. 47 şi urm., şi studiul mai sus citat: Centre du Monde, Temple, Maison.

444 Cf. Felix Liebrecht, Zur Volkskunde. Alte und neue Aufsätze, Heilbronn, 1897, pp. 284 – 296 (Die veiļgrabenen Menschen).

445 Paul Sartori, U eher das Bauopfer, in Zeitschriffür Ethnologie, XXX, 1898, pp. 1-54. A se vedea şi K. Klusemann, Das Bauopfer (Graz-Hamburg, 1919); L, D. Burdick, Foundation Rites, with some kindred ceremonies (s. d., New York, Abbey Press: operă erudită dar haotica; autorul nu cunoaşte cercetările lui Sartori); Inger Margrette Boberg, Baumeistersagen (FFC, n° 151, 24 de pagini, Helsinki, 1955); cf. articolele „Bauopfer" şi

fost utilizate şi completate de noi în 1943 şi de Cocchiara în studiul său din 1950. [446] – Cu această ocazie amintim numai că motivul unei construcţii a cărei terminare cerea un sacrificiu uman este atestat în Scandinavia şi la finici, la letoni şi la estonieni[447]*7, la ruşi şi la ucraineni[448], la germani[449], în Franţa[450], în Anglia[451], în Spania[452]. Un episod celebru este cel povestit de călugărul armorican Nennius (a doua jumătate a secolului al X-lea) în a sa *Historia Britonum* (cap. 18): cum fortăreaţa pe care o construia regele Gorthigern se dărâma în fiecare noapte, druizii îl sfătuiră s-o stropească cu sângele unui copil „fără tată", ceea ce regele şi făcu. [453] – După *Vie de Saint Columba*, scrisă de Saint Adamnan, un sacrificiu analog ar fi fost practicat de Columba (Columkille) când a construit biserica din Hy.[454]

Să precizăm că asemenea credinţe şi legende făceau parte dintr-un scenariu ritual; fie că este vorba de o efigie umană sau de „umbra" unei victime, fie că s-a recurs la una din nenumăratele forme de sacrificiu prin substituire (imolarea unui animal pe fundaţii sau când se pătrundea pentru prima oară în casă), un sacrificiu sângeros asigura întotdeauna soliditatea şi durata unei construcţii. Nu este aici locul să discutăm problema sacrificiului prin substituire care mai are încă anumite aspecte obscure. [455] – Va fi de ajuns să amintim că descoperirea scheletelor în fundaţiile sanctuarelor şi palatelor din anticul Orient Apropiat, în Italia preistorică şi în alte părţi nu lasă nicio

---

„Einmauern" în Handwörterbuch d. deutschen Aberglauben.

446 în notele care urmează ne vom mărgini la a semnala bibliografiile conţinute în studiile lui Sartori şi Cocchiara şi în cartea noastră. Vom nota la nevoie anumite lucrări care nu sînt înregistrate îh studiul folcloristului italian.

447 Finezi: Sartori, p. 13; Comentarii, p. 38; Cocchiara, p. 55; n. 53; Letoni: Andrejs Johansons, „Das Bauopfer der Letten" (Arv. 18-19, 1962-1963, text reprodus îh Der Schirmherr des Hofes im Volksglauben der Letten, Stockholm, 1964, pp. 55-75); estonieni: Oskar Loorits, Grundzüge des estnischen Volksglauben, II, 1, Lund, 1951, p. 136; asupra difuzării motivului vezi harta la p. 137.

448 Valeriu St. Ciobanu, Jertfa zidirii la ucrainieni şi ruşi, Chişinău, 1930; D. Zelenin, Russische (Otslavische) Volkskunde, Berlin, 1927, p. 287; Comentarii, p. 38; Cocchiara, p. 55, n. 51.

449 Sartori, op. cit.; Jan de Vries, „De sage van het ingemetselde kind", în Nederlandsch Tijdschrift voor volskunde, XXXH, 1927, pp. 1-13; Cocchiara, p. 55 şi nota 55.

450 Comentarii, p. 39, Cocchiara, p. 60.

451 Cocchiara, pp, 58 şi urm.

452 Al, Popescu-Telega, Asemănări şi analogii fn folclorul român şi iberic, Craiova, 1927, pp. 12 şi urm.; Comentarii, p. 40; Cocchiara, p. 70, n. 77.

453 Bibliografia în Cocchiara, p. 56, notele 57-58; adăugaţi A. H. Krappe, „Un épisode de THistoria Britonum", în Revue Celtique, 1924, pp. 181-188; cf. şi Comentarii, p. 40. Motivul copilului „fara tală" constituie o temă folclorică iadependentă.

454 Cocchiara, p. 57 şi nota 60.

455 A se vedea, pentru moment, Comentarii, p. 58 şi urm.

îndoială asupra realităţii unor asemenea sacrificii. [456] – Prezenţa efigiilor sau a simbolurilor în fundaţii atestă pe deasupra diversele modalităţi de substituire a victimelor.

Sub formă de ritual atenuat, de legendă sau de vagi credinţe, sacrificiile de construcţie se regăsesc aproape pretutindeni în lume. S-a cules un număr destul de mare de fapte *în* India modernă, ín care credinţa a avut desigur o realitate rituală în timpurile vechi. [457] – Se întâlnesc sacrificii în culturile meşo americane[458], şi de asemenea în Oceania şi în Polinezia[459], în Indochina[460], în China[461]-şi în Japonia. [462] – Trebuie acordată o menţiune specială sacrificiului fundării satelor la triburile Mandes din Sudan, ritual complex, amplu studiat de Frobenius şi al cărui simbolism ne aminteşte simbolismul implicit al fundării Romei. [463] – Evident, studii particulare trebuie să precizeze, în fiecare caz, în ce măsură imolarea victimelor este ritual atestată ţi în ce măsură avem de-a face cu legende şi superstiţii.

Pentru a expune şi a discuta în mod corespunzător multiplele aspecte pe care acest tip de sacrificiu le-a îmbrăcat de-a lungul timpului şi în contexte culturale diferite, ar fi nevoie de un mare volum. Pe scurt, să spunem că toate aceste aspecte depind în ultimă instanţă de o ideologie comună pe care o putem rezuma în felul următor: pentru a dura, o construcţie (casă, lucrare tehnică dar şi operă spirituală) trebuie să fie animată, adică trebuie să primească *în* acelaşi timp viaţă şi suflet. „Transferul" sufletului nu este posibil decât pe calea unui sacrificiu; în alţi termeni, printr-o moarte violentă. Se poate chiar spune că victima îşi urmează existenţa după moarte, nu în corpul său fizic, ci în corpul cel nou – construcţia – pe care a animat-o prin jertfa ei; se

---

456 Comentarii, p. 42 şi nota 20; Cocchiara, pp. 67-68, 70-71. A se vedea şi B. Nyberg, Kind und Erde, Helsinki, 1931, pp. 185-187; Loorits, op, cit, p. 136. Stadiul problemelor şi bibliografia recentă în Manole et les rites de construction.

457 M. Wintemitz, „Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indem", în Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, XVII, 1877, pp. 37-40; cf. şi M. Haberlandt, „Ueber das Bauopfer", ibid., pp. 42-44; text budist capital, Jātaka, n° 481 (vol. IV, p. 246); cf. Paul Mus, Barabudur, Paris-Hanoi, 1935, 1.1, pp. 202 şi urm.; Comentarii, p. 43.

458 Comentarii, p. 42.

459 Comentarii, p. 42 şi nota 17; Cocchiara, p. 66.

460 Cocchiara, p. 62, nota 86.

461 W. Eberhard, „Chinesischer Bauzauber, Untersuchuungen an chinesischen Volksmärchen", în Zeitschrift für Ethnologie, 71, 1939, pp. 87-99, spec. pp. 98-99. în folclor, W. Eberhard, Typen chinesische Volksmärchen, FFC, 120, Helsinki 1937, p. 146 şi Chinese Folktales, Chicago, 1965, pp. 133-37, 231. Privind sacrificiile actuale, cf. Dr. J. J. Matignon, La Chine hermétique, Paris, 1930, p. 244.

462 Cocchiara, p. 62; a se vedea şi Masao Oka, rezumat de Alois Closs, „Das

463V ersenkungsopfer", în Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, IX,

poate chiar vorbi de un „corp arhitectonic” substituit corpului carnal. [464] – Transferul ritual al vieţii prin intermediul sacrificiului nu se limitează numai la construcţii (temple, cetăţi, poduri, case) şi la obiectele utilitare[465]: se imolează de asemenea victime umane pentru a asigura succesul unei operaţii[56], sau chiar durata istorică a unei întreprinderi spirituale.[466]

Sacrificii sângeroase şi mituri cosmogonice

Modelul exemplar al tuturor acestor forme de sacrificiu este, aproape sigur, un mit cosmogonic, adică cel care explică creaţia prin uciderea unui Uriaş primordial (tip Ymir, Puruşa, P’an-ku): organele lxii dau naştere diferitelor regiuni cosmice. Acest motiv a cunoscut o răspândire miraculoasă: ea este în special foarte intensă în Asia orientali[467]-Se ştie că mitul cosmogonic este, în general, modelul tuturor miturilor şi riturilor legate de o „lucrare”, de „o operă”, de o „creaţie”. Motivul mitic al unei „naşteri” provocate prin imolare se regăseşte în nenumărate contexte: nu numai Cosmosul ia naştere în urma imolării unei fiinţe primordiale şi din propria sa substanţă, dar şi plantele alimentare, rasele umane sau diferitele clase sociale. [468] – Celebre între toate sunt miturile Indoneziei şi ale Oceaniei care ne povestec sacrificiul voluntar al unei Femei sau al unei Fete Tinere cu scopul de a produce, din propriul lor corp, diversele specii alimentare.[469]

În acest orizont mitic trebuie căutată sursa spirituală a riturilor noastre de construcţie. Dacă ne mai amintim, pe deasupra, că pentru societăţile tradiţionale locuinţa era o *imago mundi*, reiese clar că orice muncă de

---

4641 952, pp. 66-107 şi special p. 89.

465 L. Frobenius, Kulturgeschichte Afrikas, Leipzig, 1933, pp. 177-180; Cocchiara, pp. 64-65. Cf. şi Traité d*Histoire des religions, pp. 321 şi urm. şi Cocchiara, pp. 71 şi urm.

466 Sf. Petru a fost acuzat de a fi sacrificat un copil de un an, puer anniculus, pentiu a asigura creştinismului o durată de 365 de ani. Faptul ca Sfîntul Augustin simte nevoia de a răspunde unei asemenea calomnii probează că încă în secolul al IV-lea după Cri sto s lumea pagînă credea în eficacitatea unei tehnici magice; cf. J. Hubaux, „L'enfant d'un an”, colecţia Latomus, voi. II: Hommage à Joseph Bidez et à Franz Cumont, Bruxelles, 1949, pp. 143-158.

467 Cf. Alfred Kühn, Berichte über den Weltanfang bei den Indochine sen, Leipzig, 1935; A. W. Macdonald, „A propos de Prajâpati”: îh Journal Asiatique, L 240, 1952, pp. 323-388.

468 A se vedea lucrările citate în nota precedentă şi indicaţiile date în studiul nostru, La Mandragore et les mythes de la „naissance miraculeuseîn Zalmoxis, HI, Bucureşti, 1942, pp. 3-48.

469 A se vedea Ad. E. Jensen, Hainuwele, Frankfurt am M., 1939, p. 59; id., Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart, 1948, pp. 33 şi urm. şi passim. Cf. Mircea Eliade, Aspects du mythe, Paris, 1963, pp. 129 şi urm.

construcţie reproducea simbolic cosmogonia. Semnificaţia cosmică a locuinţei umane era întărită de simbolismul Centrului; căci, cum a meeput să se înţeleagă mai bine astăzi, orice casă – *a fortiori*, orice palat, templu, cetate – era considerată ca aflându-se în „Centrul Lumii.” [470] – Am arătat în câteva lucrări recente că omologarea casă-Cosmos (în multiple variante: cortul asimilat bolţii cereşti, ţăruşul ca *axis mundi* etc.) este una din notele specifice ale culturilor de vânători şi de păstori nomazi din America, din Asia septentrională şi centrală şi din Africa.[471]

Dar noţiunea unui „Centru” prin care trece acel *axis mundi* şi care, în consecinţă, face posibilă comunicarea între Cer şi Pământ se găseşte deja într-un stadiu mai vechi de cultură. Australienii Achilpa poartă cu ei întotdeauna în peregrinările lor un stâlp sacru şi determină direcţia de urmat după înclinarea lui. Mitul povesteşte că fiinţa divină, *Numbakula*, după ce a „cosmizat” teritoriul viitorilor Achilpa, l-a creat pe Strămoşul lor şi le-a întemeiat instituţiile, dispăru în felul următor: din trunchiul unui arbore de cauciuc el modelă stâlpul sacru, îl unse cu sânge şi se urcă pe el până la cer, Stâlpul sacru reprezintă axa cosmică şi instalarea lui într-un teritoriu echivalează cu o „cosmizare” pornind dintr-un centru de iradiere. Altfel zis, australienii Achilpa, cu toate continuele lor deplasări, nu se îndepărtează niciodată de „Centrul Lumii”: ei sunt mereu „centraţi” şi în comunicare cu Cerul în care a dispărut Numbakula.[472]

Suntem îndreptăţiţi să distingem două concepţii privind funcţia religioasă a locuinţei umane: 1) cea mai veche, atestată la popoarele de vânători şi de păstori-nomazi, consacră locuinţa şi, în general, teritoriul locuit, asimilându-le Cosmosului, mijlocind simbolismul „Centrului Lumii”; 2) cealaltă concepţie, mai recentă (ivită în societăţile de paleocultivatori, în acele *Urpflanzer*), comportă, am văzut, repetiţia mitului cosmogonic: din faptul că lumea (sau plantele hrănitoare, oamenii etc.) a luat naştere prin sacrificiul primordial al unei Fiinţe divine, orice construcţie cere imolarea unei victime. Observăm că în orizontul spiritual propriu acestei ultime concepţii, însăşi substanţa vietimei[473]-se

---

470 Pentru simbolismul „Centrului Lumii” a se vedea lucrările noastre citate la nota 33.

471 Cf. Mircea Eliade, Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris, Payot, 1951, pp. 236 şi unn. (ed. a II-a, 1968, pp. 211 şi urm.); id, Centre du Mondet Templer Maison, passim.

472 Acest complex mitico-ritual a fost recent studiat de Emesto de Martino, „ Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini”, în Studi e materiali di Storia delle religioni, XXIII, 1951-1952, pp. 51-56.

473 E fara importanţa pentru studiul nostru daca este vorba de un sacrificiu voluntar – tip Hainuwelle – sau de o imolare, tip Ymir, P'an-cu etc.

transformă în fiinţele sau obiectele născute în urma morţii sale violente. Într-un asemenea mit, munţii sunt oasele Uriaşului primordial, norii sunt creierii săi etc.: într-un altul nucă de cocos este chiar carnea Tinerei Fete Hainuwele. La nivelul riturilor de construcţie, aşa cum s-a văzut, fiinţa imolată regăseşte un nou corp: este chiar locuinţa pe care a „animat-o", a făcut-o deci durabilă prin moartea sa violentă. În toate aceste mituri, moartea violentă este creatoare.

Din punctul de vedere al istoriei culturale, riturile sângeroase de construcţie trebuie puse în rândul concepţiilor paleocultivatorilor, Ad. E. Jensen a ajuns la o concluzie asemănătoare, bazându-se mai ales pe riturile care însoţesc ridicarea „casei bărbaţilor" (*dârimo*) la Kiwai. [474] – După Landtmann, ceremonia se desfăşoară în felul următor: când se hotărăşte construcţia unei *dârimo*, satul alege un cuplu de bătrâni şi îl avizează pe fiul lor cel mare; se întâmplă rar ca acesta să refuze: el îşi mânjeşte faţa cu noroi şi începe să-şi jelească bătrâhii lui părinţi, căci există credinţa comună că ei nu vor supravieţui terminării construcţiei. Bătrihul primeşte numele de „tată al *dârimo*-ului" şi bătrâna de „femeie arzând". Ei îndeplinesc rolul principal în construcţia casei cultuale. Această muncă comportă înălţarea unui stâlp central, oncţiunea lui cu sângele unui duşman, şi mai ales imolarea unui prizonier, căci o casă cultuală nouă nu poate fi folosită înaintea unui asemenea sacrificiu. [475] – Mitul care fondează şi justifică acest ritual povesteşte cum divinitatea imolată *în illo tempore* devine primul mort (primul care întreprinde călătoria de dincolo de mormânt) şi se metamorfozează în regat al morţilor: *dârimo*, casa cultuală, este reproducerea terestră a vieţii de din» colo. După Jensen, ritul kiwai ar reprezenta arhetipul acelui *Bauopfer* şi toate celelalte forme de sacrificiu de construcţie pe care le găsim în lume ar fi legate de acest model exemplar. Ni se pare greu să-l urmăm atât de departe. Noi credem că ritul kiwai reprezintă mai degrabă o variantă deja specializată a scenariului original, care nu comportă decât momentele următoare: imolarea unei fiinţe divine, urmată de o „creaţie", adică de metamorfoza sa într-o substanţă sau formă care nu exista mai înainte. Secvenţa kiwai, şi mai ales: imolarea divinităţii, transformarea sa în regatul morţilor şi reproducerea acestuia în casa cultuală, prezintă deja o amplificare a schemei originale.

---

474 Ad. E. Jensen, Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, p. 58; id., Mithos und Kult bei Naturvölkern, Wiesbaden, 1951, pp. 210 şi urm.

475 Gunnar Landtmann, The Kiwai Papuans of British New Guinea, Londra, 1927, pp. 10 şi urm., 17 şi urm.

Arhaism şi supravieţuire

Oricum am judeca versiunea Kiwai, sacrificiile sângeroase de construcţie aparţin, foarte probabil, ca fenomene istorico-culturale, lumii spirituale a paleocultivatorilor. Putem spune oare că peste tot unde se găsesc asemenea rituri avem de-a face cu nişte vestigii transmise fără soluţie de continuitate din acele timpuri îndepărtate? Nu. Cu atât mai mult prezenţa acelui *Bauopfer* într-o cultură oarecare nu implică neapărat apartenenţa totală a acestei culturi la nivelul paleocultivatorilor. În numeroase cazuri, riturile şi miturile au trecut de la un popor la altul şi de la o epocă istorică la alta, fără să antreneze o transmisie a culturii originale implicată de asemenea rituri şi mituri. Mai important, după părerea noastră, decât precizările care se pot aduce despre vârsta acestor credinţe, este faptul că anumite culturi sau anumite popoare au ales sau au conservat o viziune sau alta a lumii, în timp ce altele le-au respins sau le-au uitat destul de repede. Vrem să spunem că a stabili originea, vârsta sau vicisitudinile istorice ale unei credinţe sau ale unui complex cultural nu e suficient nici pentru a le înţelege ca fenomene spirituale, nici pentru a le face inteligibilă istoria lor. Două alte probleme se pun imediat, care ni se par la fel de importante: a) care este adevărata semnificaţie a tuturor acestor credinţe şi a tuturor acestor complexe culturale? B) pentru care motiv, cutare cultură sau cutare popor le-au conservat, elaborat şi îmbogăţit? întrebări dificile cărora nu li se poate întotdeauna dă un răspuns satisfăcător, dar pe care nu trebuie să le uităm când vrem să scriem chiar cea mai modestă pagină de istorie spirituală.

Să revenim la baladele noastre balcano-danubiene: arhaismul motivelor şi al imaginilor lor reiese încă şi mai clar după tot ce am spus. Soţia care acceptă să fie imolată, pentru ca un edificiu să fie ridicat pe propiul ei corp, reprezintă, fără îndoială, scenariul unui mit primordial; primordial în sensul că ne restituie o creaţie spirituală care precede cu mult epocile protoistorice şi istorice ale popoarelor din sud-estul european. Este încă prea devreme să încercăm să precizăm cum şi pe ce căi acest scenariu mitico-ritual a putut supravieţui în sud-est. Totuşi, dispunem de câteva fapte susceptibile de a explica arhaismul acestor creaţii poetice populare balcano-danubiene. Acestea sunt următoarele: 1) ţările balcano-danubiene sunt singurele în care sacrificiul de construcţie a dat naştere unor remarcabile creaţii literar-populare; 2)

raritatea legendelor similare la ruşi, polonezi şi ucraineni pare să excludă ipoteza unei origini slave a acestui motiv literar; 3) românii şi toate popoarele balcanice conservă un substrat comun, moştenit de la traci (şi care constituie, de altfel, principalul element de unitate al întregii Peninsule Balcanice); 4) alte elemente culturale comune tuturor popoarelor balcanice par încă şi mai vechi decât moştenirea geto-tracă, prezentând o configuraţie pre-mdo-europeană[476]; 5) trebuie să se ţină cont, în sfârşit, că tracii şi cimerienii participau la o cultură protoistorică ale cărei iradiaţii succesive au traversat Asia Centrală şi au suscitat apariţia noilor configuraţii culturale pe malurile Mării Chinei şi la Dongs on[477].

Nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi de „contemporaneitatea" folclorului: de multe ori, credinţe şi obiceiuri încă vii în anumite regiuni eminamente conservatoare din Europa (printre care trebuie întotdeauna numite Balcanii şi România) revelează straturi de cultură mai arhaice decât cele reprezentate, de exemplu, de mitologiile „clasice" greacă şi romană. Lucrul acesta este cu deosebire evident pentru tot ceea ce priveşte obiceiurile şi comportamentul magico-religios al vânătorilor şi păstorilor. Dar chiar la agricultorii din Europa centrală contemporană s-a putut dovedi până la ce punct s-au conservat fragmente importante de mituri şi rituri preistorice. [478] – Cercetări sistematice în domeniul paleon neogreceşti sunt impresionante şi trebuie ţinut cont de aceste elemente în orice studiu sistematic asupra genezei baladei. Cum vom vedea, Cocchiara, după Politis şi alţi savanţi, este convins că adevăratul *humus* al legendei se află în Grecia şi invocă, între alte motive, faptul că sacrificiul de construcţie este încă actual în Grecia sub forma „furtului umbrei" (p. 31). Argumentul nu se impune pentru că după cum observa Cocchiara însuşi, pp. 46-47, practică este extrem de răspândita în toată Peninsula Balcanică şi în România. Credinţe şi legende similare sunt atestate în Armenia (cf. H. Dj. Siruni, „Legenda fetiţei zidite", *Ani. Anuarul de cultură armeană*, Bucureşti, 1941, pp. 243-246 şi în Caucaz (a se vedea mai jos p. 172, n. 28).

---

476 Acestea sînt adevărate privind mai ales simbolismul religios, dansurile şi instrumentele muzicale. Cf. Dr. Jaap Kunst, Cultural Relations between the Balkans and Indonesia, în Koninklijk Instituut voor de Tropen, Medeling, n° CVII, Amsterdam, 1955.

477 Cf. Robert Heine-Geldern, „Das Tocharerpro bl em und die Pontische W anderung", în Saeculum, II, 1951, pp. 225-255; id., „Die asiatische Herkunft der sudamericanischen Metalltecknik", în Paideuma, Vt Heft 7-8, aprilie 1954, pp. 347-423, spec. pp. 350 şi urm.

478 Cf., de exemplu, Leopold Schmidt, Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos. Studien zu den Ernteschnittgeräten und ihrer Stellung im europaischen Volksglauben und Volksbrauch, Viena, 1952,

31 Această problemă metodologică este prea importantă pentru a putea fi lămurită în câteva rânduri. A se vedea cartea noastră *Images et Symboles*, Paris, Gallimard, 1952, şi studiile noastre: „Symbolisme du vol magique[1]* (*Numen*, 3, 1956, pp. l-l[3]; reprodus în *Mythes*, *rêves et mystères*, Paris, 1957, pp. 133-148) şi „Centre du Monde, Temple, Maison" (în *Le Symbolisme cosmique des monuments religieux*, ed. G. Tucci, Roma, 1957, pp. 57-82).

54 Morfologic, acest „transfer de viaţa" se încadrează în seria bine cunoscută de monumente religioase „animate" prin relicve sau prin desene de organe vitale: ochi, gură etc. A se vedea şi Paul Mus, „La Tombe Vivante", în *La Terre et la vie*, VII, 1937, pp. 117-127. Bărcile indiene sunt animate prin desenul a doi ochi; cf. J. Homell, „Indian boat design", în *Memorii of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1920.

55 După *T*ao chouo*, timp de mai mulţi ani olarii încercaseră „în zadar să facă din lut un urcior omăt cu dragoni, comandat de împărat. Unul dintre ei se sacrifică şi sări în vatra cuptorului: muri, dar urciorul fii realizat"; cf. Max Kaltenmaik, *Le Lie-sien tehouan*, *traduit et annoté*, Pekin, 1953, p. 45. Pentru sacrificiile metalurgice a se vedea studiul nostru: „Symbolisme et rituels métallurgique babyloniens", în *Studien zur analytischen Psychologie C*. G. *Jung*, Zürich, 1955, vol. II, pp. 42-46, şi mai ales volumul nostru *Forgerons et Alchimistes*.

Tologiei româneşti sau balcanice sunt încă de făcut; a fost totuşi dovedit că un anumit număr de elemente culturale pre-indoeuropene şi paleo-mdo-europene s-au conservat aici mai bine decât oriunde în Europa (excepţie fac poate Pirineii şi Irlanda).

Nu este întotdeauna posibil să reconstitui toate fazele traversate de o concepţie religioasă înainte de a se cristaliza în creaţii artistice populare. Dar, aşa cum am mai spus-o, nu în asta rezidă interesul cercetării. Este mult mai important să înţelegi universul spiritual originar în care s-au constituit asemenea concepţii religioase primordiale care, în ciuda numeroaselor revalorificări religioase (dintre care ultima, creştinismul, a fost şi cea mai radicală), au supravieţuit totuşi sub formă de „superstiţii", de credinţe populare încărcate de imagini şi simboluri de o extremă vechime. Adeziunea unui popor la unul sau la altul dintre scenariile mitice, la una sau alta dintre imaginile exemplare, spune mai mult despre sufletul lui profund decât un mare număr de întâmplări istorice. Nu este indiferent pentru înţelegerea popoarelor din sud-

estul european că ele au fost singurele care au creat capodopere ale literaturii orale pe baza unui scenariu ritual atât de arhaic. D. Caracostea credea că ar putea demonstra că, dintre toate aceste producţii folclorice, balada românească a Meşterului Manole este artistic cea mai realizată. Chiar dacă anumiţi balcanologi şi folclorişti nu împărtăşesc această opinie, rămâne faptul – de o mare importanţă – că nici într-o altă literatură orală balcanică balada sacrificiului de construcţie nu este socotită o capodoperă. Or, suntem cu toţii de acord că *Meşterul Manole* şi *Mioriţa* (vezi mai departe capitolul VIII) constituie pe bună dreptate culmea poeziei populare româneşti. Este semnificativ că aceste două creaţii ale geniului poetic românesc au ca motiv dramatic o „moarte violentă" cu seninătate acceptată. Se poate discuta la infinit dacă această concepţie derivă direct sau nu din faimoasa bucurie de a muri a geţilor. Fapt e că folclorul poetic românesc n-a reuşit niciodată să depăşească aceste două capodopere elaborate în jurul ideii de moarte creatoare şi moarte senin acceptată.

CAPITOLUL VI

„ŞAMANISM” LA ROMÂNI?
Bandinus şi Incantatores

Folcloristul ungur Györffy István este foarte probabil primul care a atras atenţia asupra caracterului „şamanic” al practicilor magice la moldoveni, [479] – El se sprijinea mai ales pe informaţiile culese de către misionarul B andini (Bandinus) spre jumătatea secolului al XVII-lea. După articolul său, textul lui Bandinus a rămas sursa prin excelenţă a tuturor discuţiilor privind „şamanismul moldovenesc”.[480]

Mărcuş Bandinus, din confreria *Frères mineurs*, era episcop de Marcianopolis, în Moesia inferioară, de Durostor şi de Tomis pe coasta Mării Negre; mai era şi administratorul Bisericii catolice a Moldovei, provincie în care a trăit între 1644-1650, El redactă la cererea papei Inochentie al X-lea un raport destul de lung: *La visite générale de toutes* les *églises de râţe catholique romain dans la province de Moldavie.* Începu redactarea în martie 1648, la Bacău, dar manuscrisul *Visite i generale* nu fu publicat decât în 1895 prin grija lui V, A. Urechia.[481]

În capitolul *De incantationibus*, Bandinus afirmă că *incantatores* şi *incantatrices* din Moldova sunt ţinuţi în aceeaşi stimă ca în Italia *Doctores subtilissimi et sanctissimi.* Îi este permis oricui să exerseze şi să predea arta incantaţiilor magice şi a vrăjilor; mai mult chiar, această profesie este considerată onorabilă. „Oh! exclamă el, vaiete şi suspine am înălţat către Dumnezeu! De câte ori nu mi-a fost pusă la încercare răbdarea.” „Şi Bandinus se explică povestind că el a asistat la abominabilele spectacole de *incantatores*, comparabile din toate punctele de vedeie cu ceea ce anticii au povestit despre *vates*. El a văzut pe *incantatores* schimbându-se la faţă, tremurând din mâini şi din picioare, şi apoi din tot corpul, clătinându-se şi

479 Györffy István, „A bílbájolás a moldovaiaknál” (Ethnographia, XXXVI, 1925), pp, 169 şi urm.

480 A se vedea, de exemplu, Geza Róheim, „Hungarian Schamanism” (Psychoanalysis and Social Sciences, III, New York, 1951, pp. 131-169), p. 147.

481 V, A. Urechia, Codex Bandinus, Memoriu asupra scrierii lui Bandinus de la 1646, urmat de text, Însoţit de acte şi documente (Analele Academiei Române, Memorii, Secţia istorica, seria 2, tom. XVI, 1893-1894, pp. 1-335; Bucureşti,

aruncându-se la pământ, ca şi morţi, timp de o oră şi chiar trei sau patru ore uneori.

„Revenindu-şi în fire, aceştia oferă celor care îi privesc un spectacol oribil, căci îşi revin încet, încet, tremurând din toate membrele; apoi, ca şi cum ar fi fost posedaţi de Furii infernale, ei se răsucesc în aşa fel că ai putea crede că un singur oscior nu le-a mai rămas la loc. În sfârşit, ca şi cum s-ar trezi, ei îşi povestesc visele ca pe nişte oracole. Când cineva pierde un obiect sau se îmbolnăveşte, se adresează acestor *incantatores*. Când unul se loveşte de opoziţia unui prieten sau a unei cunoştinţe, de obicei, binevoitoare, acesta se străduie să-i micşoreze opoziţia cu ajutorul vrăjilor. La fel se crede că vrăjile constituie cel mai bun mijloc de a se răzbuna pe un duşman. Ne-ar trebui un volum întreg pentru a descrie practicile acestor vraci şi vrăjitori, ghicitori şi şarlatani.”

(Quo în pre tio sunt în Italia Doc tor es subtil issimi s imul et sanctissimi, eodem ferè hâş Incantatores et Incantatrices, Exercere et disc ere incantationis et maleficiorum arte în omnibus liberum et honor ificum. O quantos ego animi gemitus et suspiria ad De um fudi? Quantas hăbui patientiae exercendae occasiones, dum audirem et non semel viderem abominanda exerceri maleficia. Quod de antiquis Vatibus fabulam narrat antiquitas, hâş în partibus domestica cognoscit experientia. Dum enim futură praesagire Incantatores volunt, certo sibi sumpto loci spatio, mussitationibus, capitis intorsione, oculorum revolutione, oris obliquitatejrontis ac genarum corrugatione, vultus mutatione, manuum ac pedum agitatione, totiusque corporis trepidatione aliquantisper pedibus sistuntf deinde terrae se alliduntf expansis manibus pedibusque divaricatis, mortuis similiores, spatio unius horae non numquam trium aut quatuor, quasi exanimes manent. Tandem aş se redeunies horrendum videntibus faciunt spectaculum, nam în ρ rimis tremulis artubus paulatim se erigunt, deinde quasi furiis infernalibus exagitati, sic omnia membra et articulos membrorum exerunt, ut nulium ossiculum în suo articulo ac junctura mânere credatur. Postremo velut è somno evigilantes, sua somnia, tanquam oracula pandunt.

Şi quis în morbum incidat, aut rem aliquam amittat, recursus ad Incantatores. Şi quis amici aut benevoli aversům animum experitur, maleficiis aversům animum sibi conciliare ni îi tur. Şi quem verd offensum sibi habet, maleficiis se vindicare et ulcisci optimum medium putat. În hâş autem et

similibus omnibus diversissimi Incantatorum, Maleficorum, Divinatorum, Praestigiatorum actione s 9 vix uno comprehendi volumine possint.)[482]

Nu putem decât să regretăm că Bandinus n-a scris acest volum, atât sunt de preţioase informaţiile sale, chiar dacă el întrebuinţează, ca să-i descrie pe *incantatores* din Moldova, anumite clişee literare legate de acei *vates* ai antichităţii. Importanţa etnologică a mărturiei sale rezidă mai ales în descrierea extazului acestor *incantatores*, intervalul prelungit (de la una până la patru ore) în care „vracii" rămân neînsufleţiţi, *mortuis similiores*. Este evident că valoarea „oraculară" a viselor lor era garantată de caracterul extatic al transei. Foarte probabil, anumite visuri ale lor descriau călătoria sufletului magicianului în timp ce corpul lui zăcea ca mort.

Această formă de extaz poate fi calificată ca „şamanică": într-adevăr, ea caracterizează şamanismul în sens riguros, atât în Siberia şi Asia Centrală cât şi în alte locuri. În general, în toate regiunile dominate de şamanism, şamanul îşi provoca extazul fie pentru a urca la Cer ca să-i întâlnească pe zei, fie pentru a căuta sufletul bolnavului rătăcit, sau furat de demoni şi ţinut captiv în Infern, şi a-l readuce în corp; fie, în sfârşit, pentru a conduce pe cel decedat spre lumea morţilor. În afară de asta, şamanismul mai este caracterizat printr-o serie de note specifice, dintre care cele mai importante sunt: o vocaţie care poate să se manifeste printr-o „boală iniţiatică"; o iniţiere conţinând fragmentarea corpului, reînnoirea organelor şi viscerelor şi moartea rituală urmată de reînviere; un costum ritual şi un instrument specific şamanilor (în general toba); facultatea de a se transforma în animale şi de a combate sub această formă pe alţi magicieni; legături cu un Arbore mitic etc.[483]

Or, niciunul din aceste elemente constitutive ale şamanismului nu este atestat la diverse varietăţi de „vrăjitori" şi „vraci" cunoscuţi în provinciile româneşti. Mai mult, transele extatice despre care vorbeşte Bandinus nu se găsesc în nicio altă parte a României. Aceasta ne face să credem că acei *incantatores* întâlniţi de Bandinus în Moldova nu erau români ci ciangăi (populaţie maghiară din Carpaţii moldoveneşti). Specialistul şamanismului unguresc, V. Diószegy, ajunsese la aceeaşi concluzie[484]. Între altele, Diószegy a

482 V. A. Urechia, op. cit., p. 328; cf. şi pp. 157-158.

483 A se vedea cartea noastră Chamanisme et les techniques archaïque de Γ extase (Paris, 1951; noua ediţie corectată şi adăugită , 1968).

484 V. Diószegy, A sámánhit emlékei a magyar népi miiveltségben, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1958, pp. 320 şi urm.; id, „Die Ueberreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur" (Acta Ethnographica, VII, Budapest, 1958, pp. 97-135), ρ. 124.

scos la timp în evidenţă diferenţele structurale între acel *tâltos* ungur şi diferitele tipuri de „vrăjitori” familiari popoarelor vecine cu Ungaria, în primul rând *solomonarul* românilor, *planetink*-uv polonezilor şi grabanrias-ul sârbilor şi croaţilor. Numai *tâltos*-ul, remarcă Diószegy, cunoaşte „boala iniţiatică” [485] – sau „somnul lung” (un fel de moarte rituală) sau o „dezmembrare” de tip şamanic[486]; numai *tâltos*-ul este supus unei iniţieri, posedă un costum special, o tobă şi practică extazul[487]. Aceste elemente specific şamanice fiind atestäte, cum am arătat în cartea noastră, şi cum o aminteşte autorul, la toate popoarele turce, fino-ugriene şi siberiene, V. Diószegy conchide că şamanismul constituie un element magico-religios fundamental al culturii originare a maghiarilor. Ungurii au adus cu ei din Asia şamanismul în teritoriul pe care-l ocupă astăzi.[488]

1895). A se vedea şi A. Veress, *Scrisorile misionarului Bandini din Moldova*, 1644-1650 (Academia Română, Memorii, Secţia istorică, tom. VI, Mem., 13, 1926, pp. 333-339).

Rituri de apărare împotriva ciumei

Bandinus ne informează de asemenea asupra anumitor ritualuri de apărare împotriva ciumei, la care spune că a asistat personal în noiembrie 1646, în satele din jurul ţinutului Lucaşeşti. De-a lungul frontierei cu Transilvania se înălţa la toate răspântiile un *priapos*, făcut dintr-un trunchi de stejar căruia meşterii îi dăduseră forma unei figuri umane, cu mâini şi cu picioare; în mâna dreaptă el ţinea un arc strunit şi două săgeţi, în mâna stângă o lance gata să lovească. „Naţiunea (română), ignorantă şi crescută în superstiţie”, cum se exprimă Bandinus, credea că datorită acestui subterfugiu ar putea să îngrozească ciuma şi s-o împiedice să pătrundă în Moldova.[489]

Sub această formă ritul n-a fost remarcat la români. Apărarea lor cea mai obişnuită împotriva ciumei consista în esenţă în ţeserea şi expunerea unei

485 Cf. V. Diószegy, Die Ueberreste des Schamanismus, pp. 98 şi urm.

486 Ibid., pp. 103 şi urm., 106 şi urm.

487 Ibid., pp. 112 şi urm., 115 şi urm., 122 şi urm.

488 Cf. Mircea Eliade, „Recent works on Schamanism. A Review Article” (History of Religions, vol. I, 1961, University of Chicago Press, pp. 152^186), pp. 171-172; id, Le Chamanisme (ed a II-a), p. 186, n. 3; p. 314 etc. Despre şamanismul unguresc a se vedea şi Michel de Ferdinandy, „Die Mythologie der Ungarn” (Wörterbuch der Mythologie, herausgegeben von H. W. Haussing, I: Die Alten Kulturvölker, Stuttgart, 1964), pp. 248 şi urm., pp. 256 şi urm.

489 V. A. Urechia, Codex Bandinus, p. 56.

cămăşi ţărăneşti (ile) la marginea satului. [490] – Confecţionarea cămăşii era un element important al ritului: aceasta trebuia să fie ţesută şi croită în mai puţin de 24 de ore, mai ales în timpul nopţii, de nouă sau şapte văduve, sau tinere fete. După Teutsch, în părţile Făgăraşului, şapte femei purtând toate numele de Maria ţes împreună o cămaşă cu care îmbracă o „păpuşă" de aproape un metru, umplută cu paie; apoi ele spânzură sau leagă „păpuşa" de un copac la marginea satului. [491] – Aurel Candrea ne aduce la cunoştinţă o informaţie personală din Spring (judeţul Sibiu): dimineaţa, două femei poartă „cămaşa ciumei" (iia ciumei) în afara satului, îi pun deasupra o pălărie şi o fixează de o prăjină. Puţin timp după aceea cămaşa dispare; informatorul nu se îndoieşte că ciuma a luat-o.[492] în comună Răşinari se crede că ciumă, zărind la marginea satului cămaşa (iia) atâmată de un stâlp, face drum întors.[493]

Valoarea apotropaică a „cămăşii ciumei" derivă totodată din confecţionarea rituală şi din funcţia ei de sperietoare antropomorfă. Dar *priapos*-ul confecţionat dintr-un trunchi de copac de care vorbeşte Bandinus, nu este atestat la români. Dimpotrivă, se găseşte un asemenea ritual la ienisei. Anutchin informează că în timpul epidemiilor, ieniseii aşază la răspântie „bastoane de şamani"; pe deasupra, pe mormintele victimelor ei aşază stâlpi înalţi de la jumătate de metru până la un metru şi jumătate, pe care sunt sculptate figuri umane. [494] – Cum vom vedea imediat, nu este singura analogie între informaţiile transmise de Bandinus şi ritualurile fino-ugriene şi siberiene.

Tot în legătură cu apărarea împotriva ciumei, Bandinus redă tot ceea ce s-a povestit de către „oameni demni de toată încrederea": odată, în timpul nopţii, zece fete tinere, alergară goale, în jurul satului, sărind, gesticulând, cântând şi aruncând ramuri aprinse. Zece bărbaţi tineri veniră în întâmpinarea lor, goi şi ei, înarmaţi cu lănci. Cele două grupuri se salutară în tăcere şi tinerii

---

490 Calatorul italian Del Chiaro raportează că în Valahia cămaşa de cînepă (care trebuia confecţionată în 24 de ore) era apoi arsă; cf. Istoria delle moderne rivoluzioni delia Valach ia, ed. N. Iorga, pp. 45 şi urm., pasaj citat de L. Aurel Candrea, Folklorul medical român comparat, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1944, p. 138.

491 Teutsch citat de A. Candrea, pp. 137-138.

492 A. Candrea, Folklorul medical român comparat, p. 138. Vezi şi studiile mai recente ale lui N. Al. Mironescu şi R. Pastior, „Das pesthemd Ein magischer volkskundlicher Brauch" (Forschungen zur Volks und Landeskunde, Bd. XI, nr. 1, 1968), şi Val Cordun, „Types et functiones de la *Chemise de la peste' en Roumanie" (Comunicare prezentată la primul Congres Internaţional de Etnologie Europeană, Paris, 1971).

493 Ibid., p. 139 (după Victor Păcală, Monografia comunei Răşinari, Sibiu, 1915, p. 225).

494 V. I. Anutchin, „Ocherk shamanstva u yeniseiskikh, ostyakov" (Sborník Muzeya Antropologii i Etnografii, II, St. Petersburg, 1914), pp. 66 şi urm.

încrucişară lăncile cu ramurile aprinse. Bandinus explică astfel că românii cred că în felul acesta ciuma nu se va atinge deloc de oamenii goi; îi va Г[1] ruşine, şi va cruţa pe tineri.

În sfârşit, Bandinus descrie un alt rit: în timpul nopţii, zece bărbaţi tineri urmaţi de zece fete tinere trag cu plugul o brazdă în jurul satului, cântând şi râzând. Locuitorii, înarmaţi cu măciuci, se aşază de-a lungul brazdei, cu faţa spre Transilvania, gata să lupte împotriva ciumei.[495]

Bandinus afirmă peremptoriu că nu este vorba de unguri, ci „de naţiunea română". Totuşi, acest rit nu este decât vag atestat la români. Aurel Candrea citează un singur exemplu (judeţul Dolj) de circumambulaţiune în jurul satului, dar fără nuditatea rituală: când bântuie ciumă, se caută doi boi negri născuţi într-o sâmbătă şi din aceeaşi vacă: sunt înjugaţi la o căruţă şi se face cu ei înconjurul satului. [496] – O incantaţie contra ciumei, culeasă în judeţul Bihor, vorbeşte de „un om negru şi o fată tânără neagră, cu părul despletit", care cu doi boi negri şi un plug negru, şi urmaţi de tot satul, au tras o „brazdă neagră", descântând ca ciuma să nu intre în sat.[497]

După cum se vede, nicio referinţă la nuditatea rituală asupra căreia insista Bandinus. Dimpotrivă, brazda trasă în jurul satului de băieţi şi fete tinere goale constituie ritualul tipic de apărare împotriva ciumei la slavi şi la fino-ugrieni. Aurel Candrea citase deja câte două exemple. În Serbia, doisprezece tineri şi douăsprezece feţe se dezbracă la miezul nopţii, se înhamă la un plug şi, în linişte, trag de şapte ori o brazdă în jurul satului[498]-La bulgari, doi gemeni trag mai multe brazde cu un plug făurit de doi fierari gemeni şi tras de doi boi gemeni[499] În 1871, izbucnind holera aproape de Moscova, „douăsprezece fecioare se înhămară în mijlocul nopţii la un plug şi traseră o brazdă în jurul satului"[500]. Acest obicei era destul de răspândit în Rusia, cu toate că nuditatea rituală a femeilor şi a tinerelor feţe apărea uneori atenuată (purtau o cămaşă

---

495 V. A. Urechia, Codex Bandinus, pp. 56 şi urm.

496 A. Candrea, op. cit, p. 139, după revista Ion Creangă, EQ, p. 311.

497 A. Candrea, op. cit, p_ 140, după Şezătoarea, V, p. 145.

498 R S. Krauss, Slavische Volksforschungen, Leipzig, 1908, p. 100. A. Candrea, op. cit., p. 140.

499 Sborníku za narodni umotvorenija (Sofia), vol. XXVIII, pp. 557 şi urm.; A. Candrea, op. cit., p. 140. Despre importanţa gemenilor în ritualurile contra ciumei, a se vedea mai departe şi nota 25.

500 W. Mannhardt, Wald-und Feldkulte (2. Aufl. I-II, Berlin, 1904-1905), vol, I, p. 561. Cf. şi W. R. S, Ralston, Songs of the Russian People, Ediţia a doua, Londra, 1872, pp. 396 şi urm. (brazda rituală trasa în jurul satului în timpul epidemiilor la vite).

lungă fără brâu, părul despletit etc.). În acest caz, ritualul era secret şi exclusiv feminin: bărbatul întâlnit de cortegiul nocturn risca să fie molestat şi chiar ucis şi înmormântat pe loc. Se credea că prezenţa sa anula puterea ritului, sau că era o personificare a molimei.[501]

În alte regiuni locuite de slavi, ritul este săvârşit fie de femei, fie de femei şi tineri bărbaţi împreună, dar întotdeauna goi. [502] În anumite locuri, doi gemeni sunt cei care trag plugul (de exemplu, în regiunea Cracoviei, Poznaniei, în Bielorusia etc.).[25] Ceremonia este cunoscută şi la venzii din Saxa: când bântuie ciumă, oameni goi fac de trei ori înconjurul satului, în linişte, noaptea,[503] – Mannhardt vorbise deja despre circumambulaţiunea rituală în jurul satului, la mordvini, a tinerilor înhămaţi la un plug şi conduşi de o fecioară. [504]Ritul este atestat şi la alţi fino-ugrieni. [505] – De altfel, după cum probează abundenta documentaţie adunată de E. Gasparini, obiceiul de a înhăma femei şi tinere fete la un plug, chiar în afara ceremoniilor rituale, era destul de cunoscut atât la slavi cât şi la anumite populaţii fino-ugriene orientale (de exemplu, la permieni).[506]

Este posibil că ritualul de apărare împotriva ciumei, aşa cum era atestat la slavi şi la fâno-ugrienii orientali, să fi fost, de asemenea, practicat în secolul al XVII-lea în regiunea Moldovei vizitată de Bandinus. Totuşi, este mai probabil că, tot ca în cazul acelor *încântat ores*, informaţiile nu-i privesc pe români ci pe ciangăi.

„Căderea Rusaliilor”

S-a comparat câteodată „căderea Rusaliilor” cu şamanismul, un fel de transă para-extatică în care cad femeile din regiunea Timocului în timpul celor trei zile ale Rusaliilor. Ceremonia a fost remarcată în jurul anului 1890 de către un institutor sârb, Riznič, şi descrisă de el în revista lui Fr. Krauss, *Am Urquell.* În 1938 şi 1939, G. A. Küppers a asistat la „căderea Rusaliilor” în acelaşi sat

---

501 Evel Gasparini, Ethnologica, t. XII,: Il Matriarcato Slavo (Curs universitar, 1961-1962, roneografiat, La Goliardica; Veneţia, 1962), p. 137 şi referinţele bibliografice de la nota 360. Ritul era tot feminin şi la mordvini; cf. U. Harva, Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen (FFC 142, Helsinki, 1952), pp. 400-401.

502 Cf. E. Gasparini, // Matriarcato Slavo, pp. 137-138 şi notele 363-368,

503 R. Wuttke, Sächsische Volkskunde, Dresda, 1900, ρ, 379; A, Candrea, op. cit, p. 141.

504 W. Mannhardt, Wald-und Feldkulte, vol. I, p. 561; cf. şi U. Harva, Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen, pp. 400 şi urm.

505 Cf. E. Gasparini, op. citp. 142.

506 Cf. Evel Gasparini, Credenze religiöse e obblighi nuziali degli antic h i Slavi (Curs Universitar, roneografiat. La Goliardica, Veneţia, 1960), p. 92 cu bibliografia înregistrată la nota 1; id., // Matriarcato slavo, pp. 139 şi urm.., cu notele 369-391.

Dubroka[507], şi a fost uimit să regăsească exact acelaşi ansamblu ritual pe care-l descrisese Riznič cu o jumătate de secol înainte. Pe de altă parte, un autor sârb, Tihomir George viei, vizitase regiunea Timoc în 1902, şi notele sale de călătorie, *Kraz Naşe Rumune* („Printre românii noştri"), au fost traduse de C. Constante şi publicat în 1943. [508] – Monografia lui Georgevici ne-a fost inaccesibilă, dar pasajele privind „căderea Rusaliilor" au fost traduse în franceză, după versiunea românească, de Octavian Buhociu. [509] – Ne vom folosi de aceste pasaje completate cu informaţiile lui Küppers.

Tihomir Georgevici care nu se afla în regiune în săptămâna Rusaliilor n-a asistat la rituri, dar declară a fi notat cu atenţie ceea ce a putut auzi de la persoanele care au fost martore. „Căderea Rusaliilor", scrie el, este numele care se dă căderii într-un somn hipnotic a femeilor din satul Dubroka timp de trei zile cât durează sărbătoarea Rusaliilor; ele sunt trezite de cântecul „cărăbuşului." în duminica Rusaliilor, femeile încep să leşine cam pe la ora trei după amiază, a doua zi, în jurul prânzului, ziua următoare cam pe la ora nouă dimineaţa şi continuă aşa până la căderea nopţii. Se spune că se întâmplă asta şi copiilor şi femeilor bătrâne.

Înainte de a leşina o femeie începe să tremure, se culcă la pământ şi începe să se agite şi să se lovească cu mâinile peste tot pe unde poate ajunge. Atunci soseşte „cărăbuşul". Doi bărbaţi se apropie de ea, şi trei femei care se numesc „regine" (este vorba de „cărăbuşul-femelă"). „Regii-cărăbuşi" ţin în mână o sabie goală şi încep să danseze: unii dansează, „cărăbuşii" cântă din instrumente. Dansează în jurul femeii leşinate, cântând:

Hop, hop, hopt aşa, aşa, aşa şi-ncă-o dată tot aşa.

În acest răstimp, adică timp de cinci minute, un cântăreţ cântă din cimpoi. Apoi, cel care conduce dansul ia femeia de subsuori, traversează cu ea un râu, oprindu-se de trei ori şi cântând aceeaşi strofă ca la început. În timp ce ceilalţi dansează, conducătorul dansului ia un pic de apă din râu, un pic de pelin şi un pic de usturoi le amestecă în gură şi scuipă în gură şi pe faţa bolnavei. În timpul dansului, conducătorul face semnul crucii asupra bolnavei.

---

507 G. A. Küppers, „Rosalienfest und Trancetänze in Dubroka. Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland" (Zeitschriftfür Ethnologie, Bd. 79, 1954, pp. 212-224).

508 Tihomir Georgevici, Printre romanii noştri. Note de călătoriet traducere din sîrbeşte de C. Constante (Românii din Timoc, vol. III, Bucureşti, 1943, Societatea Română de Statistică, pp. 25-147).

509 O. Buhociu, Le Folklore roumain de Printemps (Thèse principale de Doctorat ès Lettres, Université de Paris, Faculté des Lettres, 1957), pp. 262-264.

Apoi îi dă un pic de apă pe vârful cuţitului, de două ori, apoi o spală şi o aşază acolo unde căzuse. Ea se scoală singură şi începe să danseze ca şi cum nimic nu s-ar fi întâmplat.[510]

G. A. Küppers dă o descripţie similară, cu toate că el nu vorbeşte de „cărăbuşi”: „Überall, wo die Rosalien vom Geist befallen werden, reden sie în Zungen. Die Menge lauscht andächtig ihre Äusserungen da der Glaube aligemein ist, dass die Rosalien în die Zukunft schauen können. Ihre Äusserungen sind bald ein Schreien, bald Stammeln und Winseln, bald Hauchen. Nach einer Zeit konvulsivischen Ringens befällt sie eine Lähmung, die dann wieder durch Abwehr und Kraftausbriiche unterbrochen ist.

Nacndem die vom Rosalienschlaf Befallenen niedergebrochen sind, sammelt sieht um sie eine Gruppe von Tänzern und Tanze rinnen. În dieser Gruppe ist offenbar der alte Erlöser chor zu sehen. Unter Anführung eines stattlichen Mannes, der în der Hand ein Messer hält und dazu Kräuter mancherlei Art, Wermutt, Knoblauch, Kamille, schliesst sich die Gruppe zur Kette. Die Kette beginnt um die Schlafende zu tanzen, nacndem der Anführer mit dem Kräutergeschmückten Messer ein Kreuz über die Schlafende zeichnete. Auch setzt der Anführer seinen Fuss auf den Leib der Schlafenden, bzw. er stösst mit seiner Fusspilze an ihre Fussohle. Dreimal bewegt sich der Erweckerchor im Uhrzeigersinn um die Befallene; dann wird die Richtung des Tanzes g rändert. Ich konnte die feineren Einzelheiten gerade dieser streng zeremoniellen Tänze nicht genauer beobachten” 3* (Pretutindeni Rusaliile năpădite de duh vorbesc în limbi străine. Mulţimea ascultă atentă spusele lor pentru că are o credinţă universală că Rusaliile pot prevedea viitorul. Vorbele lor sunt când un strigăt, când o bâlbâială sau un geamăt, când un susur.

După o perioadă de zbatere convulsivă sunt cuprinse de un fel de paralizie întreruptă apoi din nou de încercări de apărare şi răbufniri de violenţă.

După ce toţi cei cuprinşi de somnul Rusaliilor se prăbuşesc, în jurul lor se formează un grup de dansatori şi dansatoare. În acest grup se distinge clar străvechiul cor al celor care aduc izbăvirea. Sub conducerea unui bărbat impunător care ţine în mână un cuţit şi felurite plante – pelin, usturoi, muşeţel – se formează un lanţ. Grupul înlănţuit începe să danseze în jurul celei adormite, după ce conducătorul a făcut cu cuţitul o cruce deasupra ei. Conducătorul pune

510 Tihomir Georgevici, Printre Românii noştri, p. 97, trad. de O. Buhociu, op. cit., pp. 262-263.

un picior pe trapul adormitei – adică o loveşte în talpă iar corul trezitorilor se învârte de trei ori în sensul acelor de ceasornic în jurul celei cuprinse de duh, apoi în sensul dansului se schimbă. Amănuntele mai exacte ale acestor dansuri strict ceremoniale n-am putut să le bag de seamă.)

Autorul publică câteva fotografii sugestive (fig. 7-13): se vede căderea unei „*Rosalie*" (pe care Küppers o mai numeşte şi „somnam bulă" sau „cea care doarme"; cf. fig. 8-9,11); transportarea acestor „*Rosalien*" la un râu şi stropirea lor cu apă; un cântăreţ care le ajută să se trezească cântându-le din fluier etc.

O. Buhociu citează între altele un fragment din Georgevici raportând cazuri similare în alte sate româneşti din Timoc şi Craina. „Am auzit în câteva localităţi români zicându-şi între ei că existau bărbaţi şi femei care la zile fixe leşinau şi-şi pierdeau minţile. Mi-o amintesc pe Anca Martinovici din Valaconia, care în ajunul marilor sărbători leşina şi atunci – se povesteşte – prezicea bolile, răspunzând la întrebările care i se puneau. De aceea, mulţi oameni veneau la ea, din satul ei şi din satele vecine, şi ea le răspundea la întrebări şi le dădea sfaturi. Adesea dacă un obiect era furat, sau cineva era bolnav sau cuiva i se întâmplase o nenorocire, se duceau la această femeie ca să-i ceară sfatul. M. Subovici vorbeşte de o oarecare Dokia, femeie de vreo patruzeci de ani din satul Volnia, care din copilărie devine *Rusalie* la sărbătoarea Rusaliilor, şi care a început prin a cădea în extaz în zile de mari sărbători, devenind apoi vrăjitoare. La marile sărbători, credulii vin la ea şi ea atunci vorbeşte cu Dumnezeu, cu Sfinţii, cu morţii şi cu viii, prezice soarta şi prescrie medicamente pentru orice fel de boli. Se zice că face aceasta fără să ceară plată."[511]

Niciunul din aceste exemple de transă nu prezintă un caracter şam anie. Toate elementele constitutive ale şamanismului sunt absente: vocaţia, iniţierea, ucenicia, costumul ritual, spirite auxiliare, facultatea de a provoca transa după voinţă şi de a o stăpâni, vindecarea prin tehnici specifice, funcţia de psihopomp etc. În cazul „Rusaliilor" şi al „căderii lor" (somn, „somnambulism") este vorba de o experienţă para-extatică liturgic şi cultural condiţionată, căci este accesibilă numai în cele trei zile ale Rusaliilor, şi numai locuitorilor din anumite sate (în mare majoritate femei) pe care o tradiţie bine stabilită le-a pregătit deja pentru „transă". „Trezirea" provocată prin dans şi muzică nu este nici ea de natură şamanică.

511 T. Geoigevici, Printre Românii noştri, p. 99, Irad, de O. Buhociu, op. cit., pp. 263-264.

„Căderea Rusaliilor” aminteşte mai degrabă fenomenul de „tarantism”, strălucit studiat de Emesto de Marţino şi echipa sa în regiunea Puglia.[512]

Şi într-un caz şi în celălalt este vorba de o criză provizorie de conştiinţă pregătită de un context mitico-religios tradiţional şi depăşită cu ajutorul unei catartici coreo-muzicale. Trebuie să amintim pe deasupra că, în anumite regiuni ale României, Căluşarii (oameni-cai) utilizează aceeaşi catartică atunci când sunt chemaţi să vindece bolnavii cu cântecele şi dansurile lor. Aceste practici duc la o cu totul altă problemă pe care nu o vom aborda aici. Oricum, problema „căderii Rusaliilor” merită să fie reluată într-o perspectivă comparativă mai largă.

Şamanism şi incantaţii

Aceste pagini erau redactate când am luat cunoştinţă de articolul lui Lükö Gabor „asupra formulelor de incantaţie de origine şamanică la români.”[513] – Faimosul citat al lui Bandinus a fost încă o dată citat şi comentat (pp. 115 şi urm.), pentru a proba existenţa practicilor şamanice la românii din secolul al XVII-lea. După părerea autorului, românii, spre sfârşitul Evului Mediu, au trăit într-o unitate geografică şi politică, şi chiar culturală, cu populaţii de origine asiatică la care supravieţuiau un număr de credinţe şi practici şamanice. Cu excepţia câtorva grupe de maghiari din estul Carpaţilor, urmează autorul, aceste populaţii de origine asiatică au fost romanizate. Astfel, Liikö Gabor presupune că informaţiile furnizate de Bandinus îi privesc realmente pe români, chiar dacă aceştia descindeau din etnii alogene recent romanizate. Nu vom discuta aici această interpretare, pentru că V. Diószegy a demonstrat deja că acei *incantatores* ai lui Bandinus aparţineau unui grup de ciangăi din Moldova.

Cea mai mare parte a lucrării lui L. Gabor este consacrată analizei credinţelor şi tehnicilor implicate în formulele româneşti de incantaţie. [514] – După părerea autorului, notele caracteristice ar fi următoarele: 1) bolile sunt considerate a fi provocate de demoni theriomorfi şi antropomorfi; 2) la rândul

512 Ernesto de Martino, La Terra del rimorso. Contr ibuto a una stor ia religiosa de! Sud, Milano, 1961.

513 Lilko Gabor, „Samanisztikus eredetü ráolvasások a románoknál” (Ethnographia, vol. LXXII, 1961, pp. 112-134; cf. pp. 133-134, rezumatul în germană;Zaubersprüche schamanistischen Ursprungs bei den Rumänen).

514 Natural, el se bazează mai ales pe bogata monografie a lui Arthur Gorovei, Descîntecele Românilor (Bucureşti, 1931, Academia Română. Din viaţa poporului român, vol. XI).

lor, magicienii-vraci se folosesc de spiritele teriomorfe şi antropomorfe; 3) în afară de asta, ei sunt ajutaţi de spirite auxiliare; 4) magicienii-vraci câteodată aduc sacrificii demonilor bolii. Or, conchide autorul, majoritatea acestor motive se găsesc în riturile şamanice ale popoarelor siberiene.

Este posibil ca un anumit număr de „vrăji” şi de formule de incantaţie utilizate de români să aibă paralele central-asiatice şi siberiene. Dar altele – în număr considerabil – îşi au corespondentul în Europa sud-orientală şi în Mediterana, şi originea lor trebuie căutată în Orientul Apropiat antic. Arhaismul formulelor româneşti de incantaţie şi, mai ales, dependenţa lor ultimă de o sursă care nu este „populată”, ci dimpotrivă „savantă”, fac improbabile influenţele şamanismului central-aş i atic.

1962

CAPITOLUL VII

CULTUL MĂTRĂGUNEI îN ROMÂNIA

Dintre toate plantele pe care vrăjitoarele, fete şi femei din România, le caută pentru virtuţile lor magice sau medicinale, nu există niciuna al cărei ritual al culesului să comporte atâtea elemente „dramatice" ca mătrăguna. [515] – Tehnica dezgropării este mai complexă şi mai ciudată decât a oricăror ierburi, chiar indispensabile în materie de vrăjitorie sau medicină populară. Numai operaţiile misterioase săvârşite pentru a smulge mătrăguna din pământ şi conservă singure cu precizie rituri foarte vechi. De altfel, pentru culegerea altor plante magice sau medicinale, un mare număr de elemente a fost împrumutat de la ritualul mătrăgunei.

Virtuţile magice ale mătrăgunei explică într-un anumit sens destinul ciudat al acestei plante. Rădăcina de mătrăgună poate într-adevăr avea o influenţă directă asupra forţelor vitale ale omului sau ale naturii: ea are puterea să mărite fetele, să poarte noroc în dragoste şi fecunditate în căsnicie; poate spori cantitatea de lapte a vacilor; acţionează fericit asupra mersului afacerilor, aduce bogăţie şi în general, în toate circumstanţele, prosperitate, armonie etc. Proprietăţile magice ale mătrăgunei pot fi de altfel întoarse împotriva unei persoane. Împotriva unei fete, de exemplu, ca ea să nu mai fie chemată la joc de flăcăii satului, împotriva unui duşman, pentru ca acesta să se îmbolnăvească sau să înnebunească. În afara proprietăţilor ei magice, mătrăguna are virtuţi medicinale. Dar şi pentru această ultimă întrebuinţare smulgerea ei din pământ se săvârşeşte după acelaşi ritual.

În comună Văd (din Maramureş) se aduce mătrăguna dintr-o „pădure surdă", adică suficient de departe de sat pentru a nu se auzi cântatul cocoşului. Femeile şi vrăjitoarele care merg să caute mătrăguna („babele meştere") pleacă din zori înainte ca cineva să se fi trezit în sat, evitând cu grijă să fie zărite. Dacă un câine le simte prezenţa şi se aud lătrături, farmecul se risipeşte

515 Varietăţii Atropa Belladonna, care creşte în România în pădurile întunecate ale munţilor şi înfloreşte în iunie-iulie, ţăranul român îi dă următoarele denumiri: cireaşa lupului, Doamna pădurii (Transilvania, Braşov), Marca Doamnă, floarea pădurii (judeţul Goij), iarba pădurii (Transilvania), împărăteasa, împărăteasa ierburilor etc. (cf. Zaharia Pantu, Plantele cunoscute de poporul român, ed. a II-a, Bucureşti, 1929, pp. 171-172).

şi operaţia îşi pierde eficienţa: mătrăguna culeasă în aceste condiţii nu are nicio putere.

Timpul propice culesului mătrăgunei este perioada dintre Paşti şi înălţare. „Babele meştere” plecând, iau cu ele ceva mâncare; ouă binecuvântate la biserică, plăcinte, sarmale, ţuică, vin etc. Cu o săptămână mai înainte, mătrăguna este „menită”; se pleacă în căutarea ei, şi i se leagă o fundă roşie, ca să fie găsită mai uşor în dimineaţa culesului. De îndată ce sosesc în pădure, femeile se duc direct la ea; „ele nu au voie să caute”. Se sapă apoi pământul, se dezrădăcinează mătrăguna şi este aşezată pe pământ. În jurul ei sunt dispuse mâncărurile aduse. „Babele meştere” mănâncă şi beau, „se îmbrăţişează şi se mângâie”. În sfârşit, încep să vorbească despre persoana căreia îi este destinată mătrăguna şi scopul în care o fac – noroc în afaceri, consideraţie în sat (pentru primari, pentru oamenii lui), creşterea cantităţii de lapte la vaci etc.

Când două fete merg la cules mătrăgună, ele se îmbrăţişează şi se mângâie, zicând:

Mătrăgună, mătrăgună, Mărită -mă peste-o lună Că de nu m’ăi mărita O iu veni şi te-oi ciuntă.

Sau:

Mătrăguna, mătrăgună,
Mărită-mă peste-o lună
De nu’n asta
În cealalaltă
Mărită-mă după o lal ta.

„Femeile îndrăgostite” recurg şi ele la mătrăgună ca să se facă iubite de soţii lor. Femeile de moravuri mai puţin rigide, „femeile lumeţe”, ca să trezească dragostea bărbaţilor se dezbracă de toate veşmintele când dezrădăcinează mătrăguna.

În groapa lăsată de rădăcina mătrăgunei se pun bucăţi de zahăr şi monede, se toarnă vin. Se scaldă de asemenea mătrăguna în vin. După ce au mâhcat şi au săvârşit vraja ascund mătrăguna în sân şi se întorc acasă. Nimeni nu trebuie să ştie că femeia sau meşteroaia aduce mătrăgună. Vorbesc frumos şi amabil cu toţi cei pe care-i întâlnesc şi salută pe toată lumea.

„Dacă cineva află că ele aduc mătrăgună sau dacă, în urma lor pe drumul

sau cărarea pe care au trecut cineva se bate, se ceartă, sau se înjură, dacă se aruncă cu pietre sau se lasă să cadă ceva, efectul mătrăgunei este invers decât cel pentru care s-a cules”. Acelaşi informator din Văd mai povesteşte faptele următoare:

„într-o zi mama unei fete din sat aducea mătrăgună. După ce femeile au trecut, slujnica noastră se apucă deodată să mă bată. Mă înjură, mă trase de păr, mă dădu dracului, şi apoi mă alungă cu bulgări. Mă apucai să plâng, neştiind ce voia de la mine. Se năpusti spre bucătărie, răsturnă veselă, putinile şi străchinile. De acolo alergă la closet şi aruncă cu turbare pietre, bucăţi de pământ murmurând că nu erau pietre ceea ce arunca ea acolo ci cutare fată, cutare femeie, ca să nu mai fie iubită, ca să fie respinsă de flăcăi şi de bărbaţi. Câteva săptămâni după aceea, fata a cărei mamă fusese văzută de slujnică în momentul în care se întorcea cu mătrăguna fu bătută şi alungată de la horă. Mama ei se plângea peste tot, declarând că nu înţelegea de ce fata ei era urâtă de toţi şi neplăcută flăcăilor. Ea nu ştia că servitoarea noastră aflase că ea aducea mătrăgună şi distrusese în felul acesta vraja.”[516]

În Maramureş, fetele se duc la câmp însoţite de o „babă meşteră”; acolo, după ce au mâncat, dansează aproape goale în jurul mătrăgunei, repetând:

Mătrăgună, poamă bună, Mărită-mă peste o lună, Că de nu m’ăi mărita Da de dulce 01 mânca;

Că de nu mi l-oi aduce Da eu oi mânca de dulce?

În judeţul Turda, fetele, care vor să fie chemate cel mai des la horă şi aşa să se mărite primele, se duc la miezul nopţii îmbrăţişate până la locul unde se află mătrăguna. Acolo se *descalţă* şi se prosternă de trei ori. Au adus fiecare câte un ban de argint pe care-l ţin în gură, în aşa fel ca el să atingă în acelaşi timp dinţii şi limba. Se apleacă apoi peste mătrăgună *fără s-o atingă cu mâinite*, şi rup câteva frunze cu dinţii pe banul de argint. Se întorc tot îmbrăţişate, dansând mereu, păzindu-se să fie zărite sau să le surprindă zorile. Dacă aduc cu ele o frunză de mătrăgună, învelită într-o bucată de pânză, fără s-o atingă cu mâna, fetele vor fi căutate la horă şi nu vor întârzia să se mărite.[517] Tot în judeţul Turda, fetele sau femeile tinere merg câte două, la miezul

516 Arhiva de Folklor a Academiei Române (A.F.A.R.), ms. 963, ff. 2S-32, comuna Vad (Maramureş), culeasă de Grigore Vasile, învăţător, informator Grigore Muntean (40 de ani, 1937).

517 A.F.A.R., ms. 407, f. 23, comuna Bistriţa, judeţul Turda; informator Ion Mucea (60 de ani, 1932), culeasă de Iuliu Coroiu, învăţător.

nopţii, *goale şi despletite*, îmbrăţişate şi sărutându-se tot drumul, până la locul mătrăgunei. O dată ajunse, ele se culcă una peste alta şi, cu mâna, smulg o frunză. Se întorc apoi, tot dansând şi sărutându-se, şi lasă să se usuce frunza de mătrăgună până când o pot face praf. Se duc apoi la moară, fură *cu mâna întoarsă* făină, pe care o cern printr-o *sită întoarsă*. Cu această făină, frunză de mătrăgună şi miere fac o pastă pe care o lasă să se acrească. Se pune apoi fie în ţuică, fie în ceai, fie în cafea, fie într-o plăcintă pe care o oferă flăcăului pentru a-i trezi dragostea.[518]

În comună Tritenii-de-Sus (judeţul Turda), ritualul culesului mătrăgunei e altul: „Patru fete, care vor să fie băgate în seamă la hora satului, culeg mătrăgună, o vrăjesc şi o îngroapă în mijlocul drumului, unde dansează goale. În timp ce dansează, patru flăcăi stau pe lângă ele ca să le păzească; ei le păzesc repetând:

Mătrăgună: „Doamnă bună, Mărita-man astă luna, De nu'n astaf în aialaltă Numai să nu mai fiu fata.

Ele duc mătrăguna la biserică în postul Paştelui, în Joia sfântă, ascunzând-o sub şorţ sau sub haină şi o aşază sub piatra bisericii ca să fie binecuvântată; la Sfântul Gheorghe o poartă cu ele ca să joace." [519]Prezenţa flăcăilor alături de fete în ritualul mătrăgunei nu se întâlneşte decât sporadic în România. Formula cea mai frecventă este cea a celor două fete sau două tinere femei, mergând la cules însoţite de o bătrână sau de o meşteroaie. În altă parte, cuplul de femei tinere este înlocuit de un cuplu de flăcăi. Acesta este obiceiul în judeţul Bacău. O babă meşteră se duce în pădure însoţită de două fete sau de doi băieţi, dis-de-dimineaţă, în aşa fel ca răsăritul soarelui să-i găsească în preajma mătrăgunei. Aduc cu ei mâncare şi vin. „După ce găsesc planta, baba meşteră pronunţă formule magice, în timp ce însoţitorii ei mănâncă, beau, îşi spun vorbe de dragoste, se îmbrăţişează şi se sărută. Când meşteroaia a terminat, ei dansează în jurul mătrăgunei, în tim ce bătrâna sapă atent pământul pentru a nu rupe nici cea mai mică bucăţică de rădăcină." Acesta este procedeul când mătrăguna este culeasă „pe dragoste". Dacă este culeasă „pe urât", să aducă nenoroc, să îmbolnăvească pe cineva, flăcăii în loc să-şi vorbească drăgăstos, să se îmbrăţişeze, se ceartă, se scuipă în faţă şi

518 A.F.A.R., ms. 407, ff. 27-28, comuna Bistriţa; informatoare Bena Plic (30 de ani, 1932), culeasă de Iuliu Cororiu.

519 A.F.A.R., ms. 383, ff. 9-10, comuna Tritenii-de-Sus, jud Turda, informator A. Petrovan (70 de ani, 1932).

chiar se bat.[520]

În munţii Apuseni se culege mătrăguna „pe dragoste”, „pe măritat”, „pe joc”, „pe băutură”, „pe urât” etc. Două femei de o anumită vârstă merg să caute mătrăgună, marţea şi pe ajunate, dis-de-dimineaţă ca să nu întâlnească pe nimeni pe drum. Planta trebuie culeasă departe de sat, ca să nu se audă nici cocoş cântând, nici mâţă în ie unând. Pe drum femeile nu-şi vorbesc. „Ele duc pâine, sare şi un ban. Caută mătrăguna spunând rugăciuni în gând şi, când o găsesc în locuri bine ascunse, purced la cules. Pentru asta ele se dezbracă şi se prosternă de trei ori, cu faţa spre răsărit. Fac înconjurul plantei de trei ori recitind formule magice. Se scoate mătrăguna cu sapă şi se aşază pe pământ orientată spre răsărit. În locul de unde au smuls-o, pun pâine, sare şi un ban, «preţul mătrăgunei». Trebuie s-o plătească nu numai sub ameninţarea de a nu avea niciun efect, dar şi de a o auzi noaptea chemând pe cei care au cules-o şi cerându-le să o ducă de unde au adus-o, ameninţând cu răzbunarea pe cel care nu se supune. Cele două femei pun pământul la loc de unde au luat mătrăguna şi se prosternă de trei ori, cu faţa spre apus. După care se aşază spate în spate, una spre răsărit, alta spre apus. Cea din urmă, ia mătrăguna şi o dă celei dintâi. Culesul s-a terminat.”[521]

Când se culege „pe dragoste”, cele două femei se îmbrăţişează, se sărută şi-şi zic vorbe de dragoste. Învârtindu-se în jurul plantei (reminiscenţă, fără îndoială, a unui dans ritual) femeile spun:

Mătrăgună, Doamnă bună Nu te iau de bolunzât Ci te iau pe îndrăgit; Nu te iau să bolunzăşti Ci te iau să îndrăgeşti,[522]

Dacă se culege mătrăguna „pe măritat”, se cântă un recitativ magic, aproape acelaşi în toată România, cu neînsemnate variante:

Mătrăgună,
Doamnă bună
Mărită-mă-n asta lună.
De nu’n asta’n hailaltă
Să nu stau nemăritată
Că s’a ros coada de beartă

520 A.F.A.R., ms. 852, ff. 49-50, comuna Târgu-Ocna-Valcele, judeţul Bacău, inf. Elena Moisă, (72 de ani, 1936) culeasă de C. Pîslaru, învăţător.

521 Valeriu Butura, „Cultul mătrăgunei în Munţii Apuseni**, (Extras din Grădina mea, anul al II-lea, n° 10-11, octombrie-noiembrie 1936), p. 2: Informaţii culese din comuna Sălciua-de-jos, judeţul Turda.

522 Valeriu Butura, ibid., p. 3.

Degetele de inele
Şi grumazii de mărgele.[523]

Dacă se culege „pe urât”, pentru a-l împiedica pe cel căruia îi este destinată nu numai să fie iubit, dar nici măcar plăcut, femeile întorc faţa de la mătrăgună şi spun scărpinându-şi spatele:

Eu te iau,
Pe ce te iau?
Pe urât, nu pe plăcut
Nici pe văzut.
Cine te-o lua
Sau te-o bea
Numai cu de şu te-o vedea
Cu faţa ba.n

Când se culege „pe joc”, ca să fie sigură că va fi chemată la joc persoana căreia i se destinează, cele două femei învârtesc de trei ori capul în jurul mătrăgunei strigând:

Hop, hopr hop
Cu mine’n joc
Mătrăgună, Doamnă bună.[524]

În Moldova, în judeţul Vaslui, mătrăguna – căreia i se mai dă şi numele de *Doamnă mare*, de *împărătească* – serveşte mai ales „pe dragoste”. Femeile şi fetele care o întrebuinţează trebuie să-şi schimbe hainele, cămaşa cel puţin, când o duc cu ele; trebuie de asemenea să-i vorbească respectuos, ca unei plante sfinte. Se culege în aprilie, în mai, înaintea Rusaliilor; căci se crede că după această dată virtuţile magice dispar. Femeia care culege mătrăguna trebuie să fie curat îmbrăcată şi să nu aibă relaţii sexuale. Se duce în linişte, fără să fie văzută, în pădure, dezrădăcinează mătrăguna şi pune în loc pâine sau fiertură de porumb, miere şi zahăr zicând: „Eu îţi dau miere, pâine şi sare, dă-mi mie puterea Sfinţiei tale!”. Dacă femeia trebuie, în drum, să treacă un râu, ea aruncă un pic de pâine sau fiertură de porumb pentru ca apa să ducă

523 Bu tură, ibid., p. 3.
524 Ibid., p. 2. Trebuie de obicei să nu fie vînt cînd se culege mătrăguna

aceste fărâmituri, şi nu puterea magică a plantei.

Ritul trebuie să fie îndeplinit pe lună plină. Perii rădăcinii de mătrăgună sunt apoi reuniţi câte 5, câte 7 sau câte 9, în timp ce se pronunţă numele persoanei căreia îi este menită. Aceste mănunchiuri poartă numele de *gherbe* (ierbe?), într-o zi de dulce se pun primele trei *gherbe* într-o oală nouă, adăugându-se miere, zahăr, pâine şi vin, şi zicându-se: „Eu îţi dau aceste bunătăţi, tu dă-i sănătate şi frumuseţe lui N.” Se varsă peste acest amestec apă „neîncepută”, luată de la trei izvoare, şi se recită: „Cum ţâşneşte apa din izvorul cel limpede şi curat, aşa când N. se va spăla să strălucească şi toţi s-o strige” (i. e. chemată de flăcăi la joc, prima între toate). Apoi se umple oală cu această pastă şi se fierbe la foc încet conţinutul până seara. Cel sau cea pe seama căreia s-a făcut băutura îşi face cruce de atâtea ori câte *gherbe* s-au întrebuinţat şi bea din lichid acelaşi număr de înghiţituri. Se duce apoi la râu şi-şi freacă încheieturile cu acest amestec (cel fiert în oală) şi restul şi-l toarnă pe cap, în aşa fel încât numai capul să fie atins, iar lichidul tot să se ducă pe apă la vale. Plecând, nu trebuie să se uite înapoi, căci se risipesc virtuţile magice ale plantei. Alteori această operaţie se săvârşeşte lângă un copac înflorit şi ierburile din oala se agaţă de ramuri lăsându-le acolo până se usucă şi se distrug.

Se păstrează de asemenea rădăcina de mătrăgună sub pălărie sau cusută în haine, ceea ce asigură celui care o poartă consideraţia oamenilor. Când se culege mătrăguna „pe urât”, femeile, cum am văzut că se petrece peste tot în România, procedează exact invers: merg spre plantă cu hainele murdare, pronunţă vorbe urâte, schiţează cu capul, cu mâinile şi ochii mişcări groteşti, ca să facă negative virtuţile magice ale mătrăgunei. Cine gustă din bucăţele sau din vinul conţinând astfel de fire de mătrăgună blestemate riscă nebunia.[525]

În părţile Hotinului (Basarabia) mătrăguna se tratează, înainte de a fi culeasă, cu sare şi ţuică. Apropiindu-se de ea i se spune: „Bună ziua, Mătrăgună.” Acasă fierb planta (nu ni se spune dacă sunt frunze sau rădăcini); cu această fiertură se spală apoi faţa „ca să fie frumoasă şi băgată în seamă.”[526]

---

525 Apărătorul Sănătăţii, II, p. 202, citat de Arthur Gorovei şi M. Lupescu, Botanica poporului român, Fălticeni, 1915, pp. 79-80 (cf. Şezătoarea, XV, n° 5, august, 1914).

526 A.F.A.R., ms. 187, f. 10, comuna Hodărăuţi (Hotin), inf. Üeana Bordeianu (87 de ani, 1931).

În ţinutul Oaşului, mătrăguna este culeasă de toate fetele însoţite de o bătrână. Ziua propice este vinerea Rusaliilor (comună Cărmăzana). Fetele aduc cu ele ţuică, pun un ban la rădăcina mătrăgunei, încep apoi să se îmbrăţişeze şi să danseze împrejurul ei. După ce dezgroapă rădăcina, ele o aşază pe pământ şi iar dansează în jurul ei. În sfârşit, îşi umplu paharele cu ţuică, ciocnesc zicând:

Să trăieşti de mă iubeşti, De nu, să te sodomieşti!

Apoi mănâncă plăcintele aduse de acasă. Şi se întorc cu mai multe rădăcini de mătrăgună pentru întrebuinţările de peste an. Mergând la horă în sat, ele poartă o bucată în batistă: aşa vor fi chemate fără încetare la joc.[527]

Într-o altă comună din aceeaşi regiune, comună Boineşti, fetele merg câte două, ducând ţuică, pâine, slănină, miere, anafură, ca să culeagă mătrăguna. Nu au voie să se atingă de plantă înainte de a bea în sănătatea ei un pahar de ţuică şi de a zice: „Slavă lui īsus Cristos" şi: „Cum te cinstesc eu bând, să mă cinsteşti şi tu". Se stropeşte apoi planta cu ţuică. Se dezrădăcinează şi se pune în loc pâine, slănină şi anafura. Apoi, pe acelaşi loc, fetele încep să danseze goale.[528]La Moişeni, fetele pleacă întotdeauna cu o bătrână meşteră, până în Sf. Ion şi Rusalii. Ele duc cu ele, pentru a culege mătrăguna, ţuică şi plăcintă. „Se dezbracă, beau şi ciocnesc cu ţuică, se mângâie, se îmbrăţişează, dansează." Fără care poartă mătrăguna este foarte căutată de flăcăi pentru hora din sat.[529]

În Vinerea Sfântă, în comună Cărmăzana, tot în ţinutul Oaşului, fetele se duc cu o bătrână în „grădina Milostivelor" ca să culeagă ierburi cum vor culege mătrăguna. Beau ţuică şi dansează goale până în zori. Fierb apoi ierburile, muiate mai întâi în agheasmă, recitind formule magice „de joc". Se spală apoi pe cap cu această apă care are proprietatea de-a face să crească părul.[530]

În altă parte (în comună Raşca), fata se duce însoţită numai de o bătrână care poartă ţuica şi plăcintele. Ajunge în preajma mătrăgunei, ele încep să danseze amândouă goale. Apoi, baba recită invocaţia cunoscută: „*Mătrăgună, Doamnă bună/Mărită-mă într-o lună etc*"[531]

---

527 Ion Muşlea, „Cercetări folklorice în Ţara Oaşului" (Anuarul Arhivei de Folklor, vol. I, Cluj, 1932, pp. 117-237), pp. 207.

528M uşlea, ibid., pp. 207-208.

5291 ' Muşlea, ibid., p. 208.

530 Ibid., p. 207, incantaţia pentru joc la pagina 208.

531 1 *Ibid., p. 208.

În Moldova se aminteşte despre mătrăgună într-un alt cântec popular:

Frunză verde mătrăgună, Pasere ce eşti nebună, De-mi tot cânţi sară pe lună.[532]

Tot în Moldova, flăcăii dansând spun versuri satirice fetelor care nu şi-au găsit încă soţ şi care au recurs la virtuţile magice ale mătrăgunei:

Mătrăgună, poamă bună, Mă măritä-n iastă lună; De ηιιn iasta în cealaltă, Doar m'oi mărita odată. Mătrăgună de sub pat, Toată vara te*am udat, Şi tu nu m'ai măritat, Fată mare m'ai lăsat [533]

În judeţul Baia, bătrâna meşteroaie merge să culeagă mătrăguna cu cel sau cu cea căreia îi este destinată planta. Ea aduce o linguriţă de miere, un pahar de vin, o bucată de pâine şi zahăr. Ea caută mătrăguna şi o invocă astfel: „Mătrăgună, Doamnă, cu miere te-oi unge, cu vin te-oi stropi, cu zahăr te-oi îndulci şi cu pâine te-oi hrăni (şi zicând acestea, unge cu miere în josul tulpinei, stropeşte cu vin şi aşază la rădăcină pâinea şi zahărul)...

„Am plecat de acasă, tânără şi frumoasă, înflorind de sănătate, pe drum, pe cărare. Am întâlnit *potca* în drum: m-a lovit cu săgeţile ei în cap, în inimă, în sprâncene, în ochi... şi am căzut mai rău decât moartă. Bună Fecioară m-a auzit plângând şi văitându-mă. Ea mi-a zis: Taci Ileană nu mai plânge, căci eu voi veni, cu apă rece te-oi spăla, cu ştergarul ţi-oi şterge genele, faţa, inima, şi repede va trece totul şi inima ta se va uşura."

O dată terminată incantaţia, meşteroaia ia trei rădăcini de mătrăgună pe care le-a găsit mai înainte, le înfăşoară şi le pune pe capul persoanei pentru care a fost făcută vraja. Aceasta trebuie imediat să scoată un chiuit de joc şi să înceapă a juca. Ajutată de meşteroaie, pune în traistă mătrăguna tot aşa înfăşurată; se întorc acasă amândouă, una ţinând mătrăguna în sân având grijă ca nimeni să nu strige după ele, N-au voie până ajung acasă nici să scuipe, nici să-şi şteargă nasul, nici să urineze. Se pune mătrăguna pe masă, şi toată casa trebuie ţinută într-o mare curăţenie. Câteva fire de mătrăgună în vin sau în ţuică asigură coşmarului clientelă. Fetele care o poartă în sân sunt adesea invitäte la horă şi se mărită repede. Câteva foi de mătrăgună purtate în sân, oriunde te-ai duce la mare cinste vei fi ţinut. Unii transplantează mătrăguna în grădină, într-un loc foarte curat, şi în grijindu-se foarte atent să nu fie

532 A. Gorovei şi M. Lupescu, Botanica poporului român, p. 81.
533 Gorovei şi Lupescu, op. cit., p. 81.

murdărită.[534]

În comună Săpânţa din juteţul Maramureş, pot culege mătrăgună un flăcău şi o fată sau chiar grupuri mai numeroase cu condiţia să nu fie văzuţi. După ce oferă daruri mătrăgunei, ei dansează goi în jurul ei, chiuind. Se întorc acasă, tot aşa de atenţi să nu fie văzuţi. Se sapă ca să se scoată plantă din rădăcină, fără să se rupă deloc. Este culesul mătrăgunei „de bine”. Când, dimpotrivă, se culege „de rău”, trebuie s-o loveşti cu bastonul, s-o ţării pe pământ, s-o faci bucăţi şi s-o arunci celui cu care doreşti să te cerţi sau căruia îi doreşti moartea, pronunţându-i numele şi spunând răul pe care i-l doreşti.[535]

Când se culege într-un scop medicinal, în judeţul Baia se invocă mătrăguna în felul următor; „Mult slăvită mătrăgună împărătească. Te cinstesc cu pâine, cu sare, şi mă închin: dă-mi hainele tale. Spală-mă, curăţă-mă, desfă-mă de dătătură, de făcătură. Ca să rămân curată, strălucitoare, ca argintul strecurat, că Maica Domnului care m-a adus pe lume.”[536]

În judeţul Gorj, mătrăguna este culeasă cu intenţii magice de două bătrâne care „se dezbracă, se despletesc şi pronunţă incantaţia făcând mişcările cele mai dezacordate cu capul, cu braţele, cu picioarele, şi alergând ca nebunele”[537].

În judeţul Neamţ (comună Gârcina), pentru anumite boli grave se dă de băut pacientului infuzie de mătrăgună. Acesta cade într-un fel de delir şi dacă în trei zile nu şi-a revenit, asta vrea să spună că nu se va vindeca niciodată de boala de care suferă. [538]Una dintre cele mai bune expuneri despre culesul mătrăgunei (de vindecat) ne-a dat-o Simeon Mangiuca, bănăţeanul, într-unui din cele mai vechi studii de botanică populară românească. [539]Dacă te duci

---

534 A.F.A.R., ms. 799, ff, 8-10, comuna Moişa-Boroaia, judeţul Baia, informatoare Baba Ciocanoaia (91 de ani, 1935).

535 A.F.A.R., ms. 169, ff. 2-3, cules de Vasiie Tămăşanu, învăţător (1931). Informaţia este destul de suspectă. Nu se precizează numele informatoarei. Se spune aici ca pentru cules un flăcău poate merge cu o fata, sau un grup, fară să se menţioneze meşteroaia. Se afumă că mătrăguna este lovită cu bastonul, tîiîtă pe jos etc. – detaliu pe care nu-l mai găsim nicăieri în alta parte. Injuriile, loviturile şi gesturile groteşti indispensabile vrajei „de rău44 sînt schimbate între componenţii echipei de culegători: cît despre mătrăgună, ea ramîne respectata şi periculoasă; nimeni, după cîte ştim, nu îndrăzneşte sa se atingă de ea decît cu veneraţie.

536 A.F.A.R., ms. 773, f. 20, comuna Boroaia, jud. Baia; informatoare Maria Dănilă (1935).

537 Tradiţie a comunei Dobři ţa, judeţul Goij, citată de Gorovei şi Lupescu, Botanica poporului român, p. 78.

538 ™ Ibid., p. 78.

539 „De însemnătatea botanicei româneşti” în revista Familia, anul X, Budapesta, 1874, pp. 511 şi urm. Pasajul pe care-1 traducem a fost adesea citat şi reprodus; cf. I. A. Candrea, Iarba Fiarelor, Bucureşti, 1928, pp, 53-54.

spre ea, în pădure, să te duci cântând, mâncând şi bând, cu alte cuvinte bucuros. Ajuns acolo, aşază-te lângă ea continuând să fii vesel şi fără să-i spui nimic, până nu crezi că şi ea de-acum trebuie să fie bine dispusă. Apoi, continuând să mănânci şi să bei lângă ea, salut-o (bună ziua sau bună seara, după caz), şi începe să vorbeşti cu ea. Slăveşte-o ca pe o Doamnă şi spune-i necazul pentru care ai venit. Bolnavul de friguri trebuie să-şi aducă cu el o cămaşă nouă, proaspăt spălată şi, între altele, miere într-un pahar în care nu s-a turnat niciodată apa[540], un fir de bumbac roşu, un ban de argint şi un colac. Meşteroaia ia toate acestea cu ea, pleacă cu bolnavul în pădure de îndată ce se apropie seara, pentru a ajunge lângă mătrăgună la apusul soarelui, când ziua face loc nopţii. Ajunşi lângă ea, întinde sub ea cămaşa bolnavului şi aşază pe ea tot ce a adus. Apoi meşteroaia, făcându-şi cruce şi închinându-se până la pământ în faţa mătrăgunei, începe invocaţia următoare[541]: „Bună seara mătrăgună, Bună Doamnă şi bună maică (sau: înălţată mătrăgună şi Puternică Doamnă) care atingi cu capul cerul, care îţi înfigi rădăcinile sub pământ, şi a cărei rochie (frunziş) flutură în vânt. Tu care eşti regina cerurilor şi a furtunilor, tu care eşti regina florilor, căci în faţa ta toate florile se prosternă şi te preamăresc. Pe tine te chem şi pe tine te rog, cu coatele goale, cu genunchii goi, fruntea plecată până la pământ (meşteroaia se apleacă şi sărută pământul) să-i dai putere şi sănătate, altfel zis să-i dai de leac bolnavului N-N, etc...” Aces[542]tea fiind făcute, bătrâna îşi face cruce şi după ce s-a prosternat până la pământ în faţa mătrăgunei, dorindu-i sănătate şi dându-i bună seara, se retrage la zece metri, face foc, se culcă şi doarme acolo cu bolnavul toată noaptea. Dimineaţa, în zori, meşteroaia şi bolnavul se trezesc şi meşteroaia revine lângă mătrăgună, zicându-i: „Bună dimineaţa mătrăgună, maica noastră, doamnă bună.” Reîncepe invocaţia de seara trecută, schimbând totuşi câteva vorbe în loc de „pleacă, dute, caută şi adu-i leacul de vindecare”, „ai plecat, ai mers, ai căutat, şi ai adus leacul şi l-ai pus în acest pahar ca să lecuieşti bolnavul”. Acesta gusta miere din pahar, în timp ce meşteroaia îi

---

540 Este vorba de o „oală neînceputa”. Mangiuca introduce multe detalii „modeme” în descrierea ritualului.

541 Această incantaţie a fost remarcabil tradusă în franceză de domnişoara Maria Holban, Incantations, Paris-Bucureşti, 1937, p. 98, nota.

542 Forma incantaţiei este prea literară pentru a nu fi suspecta. Mangiuca scria într-o vreme cînd folcloriştii amatori ajutau într-o deplină inocenţă „geniul popular4*. Dar s-ar putea foarte bine ca Mangiuca sa fi cunoscut această invocaţie, sub o formă apropiată, de la cineva care suferise influenţe livreşti.

toarnă toată apa pe cap; îl unge apoi cu miere, îi leagă la gât firul cel de bumbac roşu şi banul, îl îmbracă în cămaşa cea nouă şi se întoarce cu el acasă, înainte de a pleca ea mulţumeşte mătrăgunei, îi urează sănătate şi-i slăveşte puterea.[543]

Se culege mătrăguna[544]-şi pentru a vindeca anumite boli cunoscute. În comună Doftana (Tg. Ocnă) se întrebuinţează mătrăguna împotriva durerilor de picioare, de mâini, de rinichi, împotriva frigurilor etc. Dar se culege ca leac după acelaşi ritual ca şi pentru vrăjitorie. Se fierbe planta într-o oală nouă. Înainte de a-i da să bea, bolnavul este legat de pat, căci după ce va fi gustat din băutură va începe să delireze ca un nebun. Se spală tot trupul bolnavului cu acest suc de mătrăgună şi i se dă să bea trei linguriţe din această băutură. Asta de trei ori pe zi, trei zile la rând. Bolnavili totuşi nu va avea voie trei zile să mănânce ceapă crudă, nici să bea două săptămâni ţuică, şi şase săptămâni vin. De lapte proaspăt şi de alte bucate îndulcite nu va avea voie să se atingă cel puţin patru săptămâni, în tot acest timp, bolnavul trebuie să fie ţinut foarte curat.[545]

În Moldova, mătrăguna şi alte câteva plante servesc de leac pentru lipitură; se vindecă tuşea cu foi de mătrăgună uscate şi arse. [546] În alte locuri se întrebuinţează frunzele de mătrăgună sub formă de cataplasme împotriva abceselor şi împotriva hidropiziei, la oameni şi la animale. Celor care sunt atinşi de friguri, li se aplică pe frunte şi adesea se vindecă. „Singurul defect al acestui medicament constă în faptul că se deliregază după el, dar asta trece destul de repede.” [547] – Se recomandă de asemenea mătrăguna împotriva durerilor de dinţi.[548]

În Basarabia, frunzele de mătrăgună mai sunt întrebuinţate şi împotriva furunculelor. [549] – Dar este foarte probabil că şi în Basarabia, funcţia medicinală a mătrăgunei (*Atropa belladonna*) este preluată de împărătească (*Bryonia*

---

543 Familia, vol. X, pp. 540-541.

544 Să nu uităm totuşi că acest nume se dă în România unor plante aparţinînd

545 u nor specii diferite.

546A părătorul Sănătăţii, an. II, p. 201; citat de Artur Gorovei şi M. Lupescu, Botanica poporului român, pp. 78-79.

*Ibid., p. 81.

547 Dr. N. Leon, Istoria naturală medicală a poporului român, (Bucureşti, 1903, Les Annales de l'Académie Roumaine, Seria a doua, t. XXV), p. 50.

548 Ibid.

549 Alexei A. Arvat, „Plantele medicinale şi medicina populara la Nişcani” (Buletinul Institutului Român din Basarabia, I, 1937, Chişinău, pp. 69-124), p. 87.

dioicc[2]), plantă foarte adesea întrebuinţată în medicina populară basarabeană, în regiunea Nistrului de jos, mătrăguna este întrebuinţată şi este eficace împotriva viermilor intestinali la vite. Se aplică foi uscate şi pisate pe răni.[550]

Se pune mătrăgună sub roţile de moară ca să atragă muşterii la moară.[551] – Crâşmarii se folosesc de ea pentru a-şi umple cârciumile. „Se plătesc femei care ştiu s-o culeagă. Ele iau cu ele de la han tot felul de băuturi, pâine, sare, un ban şi ţărnă tot din han, după ce au învârtit-o de trei ori în jurul unui butoi în sensul invers mişcării soarelui. Încărcate cu toate acestea, femeile fac înconjurul mătrăgunei, bând şi urând ca cei care intră în han să nu mai iasă decât cu buzunarele goale. După ce o culeg astfel, o pun sub butoi sau chiar în vin. Se crede, despre anumite cârciumi, că clienţii merg acolo pentru că-i duce mătrăguna."[552]

Aceeaşi tradiţie în Moldova. Crâşmarii pun mătrăguna vrăjită pe butoiul cu vin sau pe cel cu ţuică: acestea se termină în două, trei zile, „căci oamenii beau din ele până-şi pierd minţile."[553]

Credinţa că cel care are mătrăgună îi poate cere orice şi se îmbogăţeşte repede – credinţă răspândită în Europa centrală – se regăseşte în Moldova (jud. Vaslui): „Du-te într-o duminică la ea, caut-o în câmp, dă-i să mănânce şi să bea – vin şi pâine – şi ia-o cu tine, înconjurat de oameni şi lăutari; dacă îi dai astfel toată cinstea pe care o merită şi o faci cu faţa voioasă, dacă nu te certi şi nu înjuri – păzeşte-te să calci aceste prescripţii, căci te va ucide – *vei putea atunci s-o iei cu tine oriunde, şi orice i-ai cere ea îţi va da* (sublinierea ne aparţine). Dar la aminte: să nu treacă duminică fără să-i aduci lăutari şi oameni din sat ca să joace; şi tu să fii bucuria însăşi, mai ales în ziua aceea."[554]

Românii mai cunosc şi alte plante cu virtuţi magice pe care trebuie să le culeagă ca pe mătrăgună. În Basarabia, toate plantele medicinale sau magice care se culeg înainte de Rusalii trebuie să fie culese după ce descântătoarea, apropiindu-se de ele, a pus un pic de pâine lângă tulpină şi zice:

Eu vă dau pâine şi sare Dar voi să-mi daţi sănătate.

În anumite locuri se prescrie să-ţi pui o cămaşă curată când mergi la

---

550 P . V. Ştefanuca, „Cercetări folklorice pe valea Nistrului-de-jos" (Anuarul Arhivei de Folklor, TV, Bucureşti, 1937, pp. 31-226), p. 213.

551 I. Muşlea, Cercetări folklorice f/t ţara Oaşului, p. 208.

552 V. B u tură, Cultul mătrăgunei în Munţii Apuseni, p. 3 din extras.

553 Apărătorul Sănătăţii, H, p. 202; citat de A. Gorovei şi M. Lupescu, op. cit., p. 80.

554 Revista Ion Creangă, p. 270, reprodus de Tudor Pamfile, Duşmani şi prieteni ai omului, Bucureşti, 1916, p. 91.

cules ierburi magice. Planta numită în Basarabia „iarba lui Bărboi” are „faţă de drac” adică „rădăcina în formă de faţă de drac”. Se pare că şi această plantă este o varietate de mătrăgună: ea este la fel eficace în lipitură şi trebuie culeasă după un ritual identic. Se merge în căutarea ei marţi seara; cel care se duce nu trebuie să privească înapoi, nici la dus, nici la întors; el trebuie să aibă o cămaşă curată şi să nu scoată niciun cuvânt cât ţine drumul. Aşezând lângă plantă o bucată de pâine şi un capăt de pânză, el pronunţă următorul descântec:

Eu vă dau pâine şi sare Dar voi să-mi daţi sănătate *3

O altă iarbă, „zveltă, dreaptă ca bradul, cu frunzele ca mătasea”, se culege tot în zile de mare sărbătoare, cea care o adună schimbându-şi lenjeria şi spălându-şi corpul. Se aşază pâinea şi se zice;

Eu vă dau pâine şi sare Voi să-mi fiţi folositoare.

Se dă această iarbă fetelor tinere ca s-o pună în apa în care se spală, „apă luată din Nistru înainte de răsăritul soarelui.” Nimeni nu le va urî. [555] – Ca şi fetele care poartă mătrăguna, ele se bucură de simpatia tuturor, sunt invitate la joc şi au noroc în dragoste. E de altfel o regulă generală ca femeia care culege ierburile să aibă corpul curat şi veşmintele noi; altfel planta n-are nicio eficacitate. [556] – Se pune pâine şi sare şi se zice;

Fac cruce şi bat mătănii Şi pui pâine şi sare Să-mi dai leac.[557]

O altă plantă, *iarba cu cinci degete* (*Potentila recta* L.) un fel de panaceu, bună pentru toate bolile, trebuie s-o pui la fiert într-o oală nouă după ce ai aşezat-o în faţa icoanei şi te-ai prosternat de trei ori. În acelaşi timp se invocă: „Noi îţi dăm pâine şi sare, fii-ne prielnică.”[558]

Tot în Basarabia (satul Nişcani) se culege năvalnic (*Nephroditum filix mas*)” după ce s-a aşezat pâine şi sare şi s-au prosternat de trei ori. Invocaţia este următoarea: „Cum se ceartă lumea pentru pâine, aşa să se certe fetele tinere pentru mine.” [559]O altă informatoare (60 de ani, analfabetă) dă prescripţiile următoare: „Du-te la năvalnic, fă-ţi cruce, pune pâine, sare şi zahăr şi închină-te de nouă ori: Pentru dragoste ai crescut, pentru dragoste te smulg. O, tu, năvalnice, slăvit împărat, cum ai crescut şi te-ai înmulţit mai mult decât

555 M. p. 210 (n° 309).
556 A. Arvat, Plantele medicinale la Nişcani, p. 75.
557 « Ibid.
5584 ϟ Ibid., p. 76.
559 A. Aivat. op. cit., p. 91.

orice iarbă, cum te-ai înmulţit mai mult decât toate florile, aşa să alerge lumea spre cel care te-a cumpărat (sau mai bine îi spui numele). Pune-l apoi în ceară, poartă-l, pune-l în apa în care te speli." [560] – La fel în Ţara Oaşului sunt şi alte plante în afară de mătrăgună care se adună aşezând la rădăcină ouă, anafură, vin etc.[561]

Să încercăm să degajăm trăsăturile caracteristice ale acestui scenariu ritual:

1. Românii nu cunosc legenda originii mătrăgunei crescută din sămânţa unui spânzurat (Europa nordică şi germanică); nu cunosc nici ritul culesului cu ajutorul unui câine negru (Europa orientală).

2. Mătrăguna este planta erotică prin excelenţă. Ea aduce dragoste, căsătorie şi fecunditate. Are de asemenea virtuţi magice – dacă este culeasă în acest scop – face să crească averea. Sursă a dragostei (fertilităţii) şi a bogăţiei, ea este şi plantă medicinală, purtătoare de sănătate.

3. Culesul mătrăgunei constituie un ritual. Sunt obligatorii: puritatea sexuală, curăţenia, tăcerea etc. Planta trebuie culeasă fără ştirea nimănui; mai sunt necesare depărtarea (păduri unde nu se aude cocoşul[562], nici lătratul câinilor), o relativă solitudine (să nu întâlneşti pe nimeni pe drum), secretul (nimeni nu trebuie să cunoască proiectul). Femeile şi fetele dansează goale în jurul mătrăgunei, dar adeseori se mulţumesc să se despletească (urme ale nudităţii magice). Cuplurile se îmbrăţişează şi se mângâie.

Pentru a culege frunza de mătrăgună, fetele se culcă unele peste altele, într-o mimică a actului sexual.

4. Culesul este înconjurat de o întreagă serie de gesturi şi de precauţiuni magice. Mătrăguna trebuie să fie culeasă pe lună plină. Nu trebuie atinse frunzele cu mâna, ci du dinţii. Făina din care se face pasta magică, cu foi de mătrăgună, trebuie furată de la moară, cu mâna întoarsă.

5. Trebuie plătită planta, altfel ea nu are niciun efect. I se fac daruri în schimbul rădăcinii ei: sare, pâine, zahăr, vin etc. Mătrăguna este personificată: „Mare Doamnă", „împărătească", „Bună Maică".

6. Ea este foarte periculoasă. Dacă nu este culeasă după reguli, dacă nu i

---

560 I bid., p. 91.

561 I. Muşlea op. cit., pp. 206-207.

562 Despre întrebuinţarea formulei „unde nu se aude cîntat de cocos" în descîntecele româneşti, cf. V. Bogrea, „O străveche formula de exorcism în descîhtecele româneşti" (Dacoromania, IV, 1926, Cluj), pp. 886-891.

se arată destulă grijă, virtuţile ei magice se întorc împotriva celui care a culeso. Mătrăguna are dublă putere. Forţele ei puţin comune pot fi dirijate fie spre bine, fie spre rău, pentru dragoste şi sănătate, pentru ură şi nebunie.

7. Oricum ar fi culeasă, pentru „bine” sau pentru „rău”, mătrăguna este temută şi respectată ca o plantă miraculoasă, mult deasupra tuturor celorlalte, în ea sunt închise forţe extraordinare, care pot multiplica viaţa sau pot ucide. Într-o oarecare măsură, deci, mătrăguna este „iarba vieţii şi a morţii.”[563]

1938

563 Ea se bucura de un asemenea prestigiu încă din antichitate; cf. A. Delatte, Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques (ediţia a doua, Liège-Paris, 1938), pp. 68 şi urm79 ,75 „ şi urm., 147 şi urm., 151 şi urm. Credinţele orientale au fost examinate în studiul nostru „La Mandragore et les mythes de la «naissance miracu leu se» (Zalmoxis, ffl, 1940-1942, pp. 3-48).

CAPITOLUL VIII

MIOARA NĂZDRĂVANĂ

„Un lucru sfânt şi emoţionant...”

Când, în 1850, poetul Vasile Alecsandri publica în revista Btfcovma (III, n° 11, pp. 51-52) balada populară intitulată de el *Mioriţa*, „Oiţa” sau, mai exact, „Mioara”[564], el era convins de valoarea poetică şi de importanţa ei pentru afirmarea naţională pentru că ilustra strălucit geniul creator al poporului român. Dar nici Alecsandri, nici vreunul din contemporanii săi nu putea să prevadă excepţionalul destin pe care *Mioriţa* îl va avea în cultura română modernă. Poemul a fascinat de la început, şi nu numai pe români. Michelet îl considera „un lucru atât de sfânt şi emoţionant că-ţi sfâşie inima”. Şi totuşi conţinutul este destul de simplu: oiţa îşi avertizează tânărul păstor că tovarăşii săi, invidioşi pe turmele şi câinii lui, s-au hotărât să-l omoare. Dar în loc să se apere, păstorul se adresează mioarei şi îi transmite ultimele sale dorinţe. O roagă să le spună să fie îngropat în strungă pentru a fi aproape de oi şi pentru a-şi auzi câinii. Îi mai cere să-i pună la căpătâi trei fluiere. Vântul când va bate

---

564 Textul i-a fost de altfel comunicat de Alecu Russo, în 1846, în timpul exilului său. Numai după moartea lui Russo, survenita în 1859, Vasile Alecsandri pretinde a fi auzit şi notat el însuşi balada în munţii Ceahlăului; cf. Adrian Fochi, Mioriţa: Tipologie, circulaţie, genezâ, texte, cu un studiu introductiv de Pavel Apostol, Bucureşti, 1964, pp. 124 şi urm. Alecsandri a modificat textul publicat în 1850 în cele doua ediţii ale Poesiilor populare (Balade, Iaşi, 1852, pp. 1-6; Poesii populare ale Romanilor, Bucureşti, 1866, pp. 1-3); a se vedea analiza acestor modificări textuale şi istoria îndelungatei controverse pe care au suscitat-o, în Fochi, op. cit., pp. 207-211. Cf. şi Gheorghe Vrabie, Introducere la Vasile Aleesandii, Poezii populare ale Românilor, Bucureşti, 1965, vol. I, pp. 5-85; vol. II, pp. 13-15; şi Lorenzo Renzi, Canti narrativi tradizionali romeni, Florenţa, 1969, pp. 97-127 („un gioiello romantico populare: La Mioriţa publicata de Aleesandri”); Al. I. Amzulescu, „Observaţii istorico-filologice despre «Mioriţa» lui Alecsandri” (Revista de etnografie şi folclor, XX, 1975, pp. 127-158). în ceea ce priveşte versiunea orală originală, e sigur ca Vasile Alecsandri a transcris-o cu libertatea pe care i-0 permitea epoca. A recunoscut-o de altfel el însuşi în răspunsul la o întrebare pe care Ioan Craciunescu i-o adresase în legătură cu metoda de a culege şi de a publica textele populare: „Am procedat cu unele din aceste poezii ca un giuvaergiu cu pietrele preţioase. Am respectat subiectul, stilul, forma şi chiar unele rime incorecte care le caracterizează. Departe deci de a le fi aranjat conform gustului modem, eu le-am conservat ca pe nişte bijuterii de aur pe care le-aş fi găsit acoperite de rugina şi deformate. Am făcut sa dispară petele şi le-am redat strălucirea lor dintru început. Iată tot meritul meu. Comoara aparţine poporului care singur este în stare sa producă minunăţii atît de originale” (Jean Cratiunesco, Le peuple roumain d'après ses chants nationaux. Essais de /!rerature et de morale, Paris. 1847, pp. 327-328; Cf. Fochi, op. cit., p. 208, n. 2.)

prin ele a străbate, şi oile adunate vor plânge cu lacrimi de sânge. Dar o roagă mai ales să nu vorbească de omor; să spună că el s-a însurat şi că la nunta lui a căzut o stea; soarele şi luna i" au ţinut cununa, preoţi i-au fost munţii mari şi fagii martori. Dar dacă va vedea o maică bătrână înlăcrămată, întrebând de un „mândru ciobănel" să-i spună numai că el s-a însurat cu o „mândră crăiasă, a lumii mireasă, pe-un picior de plai, pe-o gură de rai"; dar să nu vorbească despre steaua care a căzut nici că soarele şi luna l-au ţinut cununa; nici de fagi, nici de munţii cei mari.

Mioriţa a fost de mai multe ori tradusă în franceză, primă oară de Jules Michelet[565], în 1854. Ca majoritatea capodoperelor poeziei populare, ea este într-un anumit fel intraductibilă; atâtea imagini arhaice şi paradisiace îşi pierd misterioasa lor prospeţime, bogăţiile lor poetice de îndată ce sunt transpuse în altă limbă. Cu această remarcă preliminară, valabilă, de altfel, pentru toate traducerile textelor poetice populare, sunt fericit să pot reproduce aici versiunea recentă a lui Ion Ureche[3], care este cu siguranţă una din cele mai reuşite:

Par les cols fleuris
Seuils de paradis,
Vois, descendre, prestes,
Des jardins célestes,
Trois troupeaux d'agneaux
Et trois postoureaux:
L'un de Moldavie, Deux de Valachie. Or, ces deux bergers, Ces deux étrangers, Le voici qui causent, Dieu! Ils se proposent
De tuer d' un coup, Entre chien et loupt Ce pastour moldave, Car îl est plus brave, Il a plus d' agneaux, Encornés et beauxt Des chevaux superbes Et des chiens acerbes. Or, voici trois jours, Ou à nouveau, toujours! Să brebis cherie Reste, la, marrief Să voix ne se tait, L'herbe lui déplaît.
– „O, brebis bouclée,
Bouclée, annelée,
Depuis quelques jours
Tu gémis toujours

5651 Jules Michelet, Légendes démocratiques du Nord, Paris, 1854, pp. 351-354.

L’herbe est-elle fade
Ou es-tu malade;
Dis-moi, cher trésor
A la toison d’or?
– „Maître, mon doux maître
Mène-nous pour paître
Dans le fond des bois
Où l’on trouve, au choix,
De l’herbe sans nombre
Et pour toi de l’ombre.
Maître, o maître mien!
Garde auprès un chien,
Le plus fort des nâtres,
Car, sinon, des autres
Te tueront d’un coup
Entre chien et loup
– O”, brebis liante, Si tu es voyante,
Si ce soir je meurs Dans ce val en fleurs,

Dis-leur, brebis chère De me mettre en terre Preş de tous mes biens, Pour ouïr mes chiens. Puis, quand tout est prêt Mets à mes chevet: Un pipeaux de charme, Moult îl a du charme! Un pipeaux de houx, Moult est triste et doux Un pipeaux de chêne, Moult îl se déchaîne! Lorsqu’il soufflera Le vent y jouera; Alors rassemblées, Mes brebis troublées, Verseront de rang Des larmes de sang. Mais, de meurtre, amie Ne leur parle mie! Dis-leur, pour de vrai, Que j’ai épousé Reine sans seconde, Promise du monde; Qu’a ces noces-là Un astre filă; Qu’au dessus du trâne Tenaient mă couronne La Lune, en atours, Le Soleil, leurs courst Les grands monts, mes prêtrest Mes témoins, les hêtres, Aux hymnes des voix Des oiseaux des bois. Que j’ai eu pour cierges Les étoiles vierges, Des milliers d’oiseaux Et d’astres, flambeauxL..

Mais şi tu vois, chère, Une vieille mère Courant, toute en pleurs Par ces champs en fleurs, Demandant sans cesse Pâle de detresse:

– Qui de vous a vu, Qui aurait connu Un fler pâtre, mânce Comme un jeune prince? Son visage était L’écume de lait; Să moustache espiegle, Deux épis de seigles; Şes chevaux' şi beaux, Ailes de corbeaux; Şes prunelles pures La couleur des mureş! Toi, dis-lui, qu’au vrai J’avais épousé

Reine sans seconde, Promise du monde, Dans un beau paysf Coin du paradis! mais, las! À mă mère Ne reconte guère Qu’à ces noces-la Un astre filă; Qu’au dessus du trâne Tenaient mă couronne: La Lune, en atours, Le Soleil, leurs cours, Les grands monts, mes prêtres Mes témoins les hêtrest Aux hymnes des voix Des oiseaux des bois; Que j’ai eu pour cierges Les étoiles vierges, Des milliers d’oiseaux Et d’ astre flambeaux!..

MIORIŢA

(Varianta V. Alecsandri)

Pe-un picior de plai,
Pe-o gură de rai,
Iată vin în cale,
Se cobor la vale
Trei turme de miei
Cu trei ciobănei.
Unu-i moldovan
Unu-i ungurean
Şi unu-i vrâncean.
Iar cel ungurean
Şi cu cel vrâncean,
Mări, se vorbiră,
Ei se sfătuiră
Pe l-apus de soare
Ca să mi-l omoare
Pe cel moldovan
Că-i mai ortoman
Ş-are oi mai multe,
Mândre şi cornute,
Şi cai învăţaţi
Şi câni mai bărbaţi.
Dar cea mioriţă
Cu lâna plăviţă,
De trei zile-ncoace

Gura nu-i mai tace
Iarba nu-i mai place.
„Mioriţă laie,
Laie, bucălaie,
De trei zile-ncoace
Gura nu-ţi mai tace!
Ori iarba nu-ţi place,
Ori eşti bolnăvioară,
Drăguţă mioară?”
„Drăguţule bace,
Dă-ţi oile-ncoace,
La negru zăvoi

Că’i iarbă de noi Şi umbră de voi. Stăpâne, stăpâne, îţi cheamă şi-un câne, Cel mai bărbătesc Şi cel mai frăţesc, Că l-apu de soare Vreau să mi te-omoare Baciul ungurean Şi cu cel vrâncean! U „Oiţă bârsană De eşti năzdrăvană, Şi de-a fi să mor în câmp de mohor, Să spui lui vrâncean Şi lui ungurean Ca să mă îngroape Aici pe-aproape în strunga de oi Să fiu tot cu voi; în dosul stânii, Să-mi aud cânii. Aste să le spui, iar la cap să-mi pui Fluieraş de fagf Mult zice cu drag;

Fluieraş de os, Mult zice duios; Fluieraş de şoc Mult zice cu foc! Vântul când a bate, Prin ele-a răzbate Ş-oile s-or strânge, Pe mine m-or plânge Cu lacrimi de sânge! Iar tu de omor Să nu le spui lor. Să le spui curat Că m-am însurat C-o mândra crăiasă A lumii mireasăt Că la nunta mea A căzut o steat Soarele şi luna Mi-au ţinut cununa. Brazi şi păltinaşi l-am avut nuntaşi. Preoţi munţii mărit Păsări lăutari Păsărele mii Şi stele făclii! Iar dacă-i zări, Dacă-i întâlni Măicuţă bătrână Cu brâul de lână, Din ochi lăcrămând Pe câmp alergând, De toţi întrebând: Şi la toţi zicând Cine-a cunoscut,” Cine mi-a văzut Mândru ciobănel, Tras printr-un inel? Feţişoara lui

Spuma laptelui; Mustăcioara lui, Spicul grâului; Perişorul lui, Peana corbului; Ochişorii lui, Mura câmpului!” Tu, mioara mea Să te-nduri de ea Şi-i spune curat Că m-am însurat C-o fată de crai,

Pe-o gură de rai. Iar la cea măicuţă Să nu-i spui drăguţă, Că la nunta mea A căzut o stea, C-am avut nuntaşi Brazi şi păltinaşi, Preoţi munţii mari, Păsări

lăutari, Păsărele mii Şi stele făclii

Cu toate că e „străbătută în profunzime" de o „fermecătoare fraternitate a omului cu întreaga creaţie", Michelet acuză în *Mioriţa* mărturisirea „unei prea uşoare resemnări". „Şi din nefericire aceasta este o trăsătură naţională", adaugă el. „Omul nu luptă împotriva morţii; n-o respinge: o primeşte cu seninătate pe această regină, mireasă a lumii, şi săvârşeşte, fără să murmure, nunta. Abia ieşit din natură, dulce i se pare deja să se reîntoarcă în sânul ei."[566]

Numeroşi autori români au recunoscut şi ei această resemnare senină în faţa morţii şi în această nostalgie a reintegrării cosmice, o trăsătură naţională caracteristică. După cum vom vedea o asemenea interpretare nu este fondată. Dar ea a reuşit să facă din *Mioriţa* cea mai importantă piesă a unei dezbateri aproape centenare şi care depăşeşte controversele de ordin folcloric, literar său istoric. Într-adevăr, balada reprezintă, pentru cultura românească, în acelaşi timp o problemă de folclor şi de istorie a spiritualităţii populare şi un capitol central în istoria ideilor. Iată pentru ce este bine să amintim pe scurt etapele cele mai importante ale exegezei sale.[567]

folclor (*V*, 1960, pp. 25-28). Cf. Petru Iroaie, „Mioriţa o il canto della fusione con la Natura" (Estratto de *Folklore*, XII, Napoli, 1958), pp. 34-42, texte şi traducere în italiană, pp. 43-47, Bibliografie.

6 Th. D. Speranţia, *Mioriţa şi căluşarii*, *urme de la Daci*, Bucureşti, 1934, pp. 10 şi urm. H. Sanielevici, „Mioriţa sau patimile unui Zalmoxis?", *Adevărul literar*; 1931, Nr. 552, 553; cf. Fochi, *op. cit.*, pp. 143-144, 149-150.

' N. Iorga, *Balada populara română*. *Originea şi ciclurile ei*, Vălenii de Munte, 1910. A se vedea analiză critică a teoriei lui Iorga la Al. Amzulescu, „Observaţii critice în problema studierii baladei" (*Revista de folclor*, IV, 1959, pp. 175-194).

Istorici, folclorişti, filosofi

---

566 Jules Michelet, Légendes démocratiques du Nord, p. 342.

567 în ce priveşte textele, noi utUizam variantele publicate de Fochi, Mioriţa, pp. 555-1074, precum şi alte cîteva colecţii folclorice mai accesibile, şi în primul rînd Al. I. Amzulescu, Balade populare româneşti, II, Bucureşti, 1964, pp. 463-486; cf. vol. L, pp. 178 şi urm. A se vedea de asemenea Introducerea, voi. I, pp. 5-100, şi tot de Al. I. Amzulescu, „Cîntecul nostru bătrînesc", Revista de

Se pot distinge în mod esenţial în studiul *Mioriţei* trei orientări: 1) Cea pe care am putea-o denumi istorică pentru că s-a străduit să reconstituie originea şi istoria baladei; 2) demersul folcloriştilor care au muncit pe teren, înmulţind numărul variantelor şi urmărind analiza baladei în contextul general al cuiturii populare româneşti; 3) în sfârşit, exegeza anumitor poeţi şi filosofi care au identificat în *Mioriţa* expresia majoră a geniului naţional şi în consecinţă, au considerat-o ca ilustrând inegalabil modul de a fi în lume specific poporului român.

Este inutil să insistăm asupra unor interpretări fanteziste, ca de exemplu cea a lui Th. D. Speranţia, care vedea în *Mioriţa* „un mit sau o legendă rituală" „de origine egipteană", făcând parte „din cultul cabirilor"; sau cea a criticului literar H. Sanielevici, care descifra în ea uciderea rituală a lui Zalmoxis. [568] – N. Iorga credea că balada este opera unui singur autor, care ar fi plecat de la un incident real de transhumantă, petrecut în Moldova meridională. [569] – Ilustrul istoric fixa data apariţiei poemului în secoiul al VIII-lea. Tot în legătură cu transhumanţa păstorilor şi a turmelor lor credea a găsi Ovid Densusianu „originea" *Mioriţei*: el identifică sâmburele istoric al baladei în rivalitatea economică dintre păstori. După părerea eminentului filolog, balada ar fi fost creată acum trei sau patru secole în regiunea Vrancei. Densusianu a avut meritul de a fi analizat *Mioriţa* în ansamblul poeziei populare româneşti; el arată, de exemplu, că episodul mioarei năzdrăvane la fel ca şi alegoria morţii se întâlnesc într-un mare număr de poezii pastorale. În ceea ce priveşte sensul profund al baladei noastre, Densusianu vedea în ea drăgostea pentru natură, sentiment pe care-l considera de structură păgână şi anterior creştinismului.[570]

Dar mai ales istoricul şi criticul literar D. Caracostea a consacrat ani îndelungaţi studiul *Mioriţei*. [571] – Caracostea neagă caracterul istoric al baladei româneşti în general, amintind, de exemplu, că, acolo unde apar nume de voievozi, de boieri sau soldaţi, analiza arată că este vorba de motive foarte

---

568 ş i urm.

569 Publicaţiile lui D. Caracostea despre balada populară românească şi în s pe-

570 cial despre Mioriţa sînt indicate în bibliografia lui Fochi, p. 1077. Contribuţiile lui Caracostea au fost reunite îh Poezia tradiţională romană, Bucureşti, 1969,1, pp. 5-309, A se vedea, mai ales, D, Caracostea, Mioriţa în Moldova, Muntenia şi Oltenia. Obiecţiile d-lui Densusianu. Totalizări, Bucureşti, 1924; „Mioriţa la Armîni" (Omagiu lui Ion Bianu, Bucureşti, 1927, pp. 91-108); „Mioriţa in Timoc"

571 (Revista Fundaţiilor Regale, 8, 1941, pp. 141-144); „Sentimentul creaţiei şi mistica morţii" (ibid., pp. 608-620). Contribuţiile lui Caracostea sînt convenabil rezumate de Fochi, pp. 159-164. A se vedea şi Ovidiu Bîrlea, Metoda de cercetare a folclorului, Bucureşti, 1969, pp. 137-141.

vechi, anterioare personalităţilor istorice în cauză. [572] – La baza conflictelor epice ale baladelor populare nu se află un eveniment istoric, ci „experienţa umană primară” care a produs „o viziune poetică a lumii.”[573]

Motivul central al *Mioriţei* nu depinde de mişcările de transhumanţă; el exprimă un sentiment mult mai general, şi mai profund, al vieţii pastorale, cu deosebire dragostea păstorului pentru îndeletnicirea lui şi „un sentiment clasic de afirmare optimistă.” [574]După cum se vede, Caracostea critica, în acelaşi timp, ipoteza lui Densusianu şi interpretările „pesimiste” ale alegoriei morţii, la modă încă din vremea lui Alecsandri.

Cât despre contribuţiile folcloriştilor, ele au fost decisive. E de ajuns să amintim că Densusianu reunea, în apendicele operei sale despre viaţa păstorească, 41 de texte deja apărute în publicaţii anterioare, în timp ce, în 1930, Ion Diaconu publica 91 de texte inedite, adunate numai din ţinutul Vrancei. Constantin Brăiloiu şi echipa lui până în pragul celui de-al doilea război mondial, apoi membrii Institutului de Folclor după 1945, au înmulţit considerabil numărul variantelor. Enorma lucrare a lui Adrian Fochi prezintă 930 de documente, dintre care 702 variante complete, 123 de fragmente şi 105 „informaţii de circulaţie”. [575] – Nu intenţionăm să examinăm aici problemele puse de această masă de documente poetice populare. De altfel, tot ce priveşte tehnica şi problematica folclorică a fost tratat amănunţit de Fochi.

Să precizăm că printre folcloriştii care au muncit pe teren, Ion Diaconu, C. Brăiloiu şi A. Fochi n-au ezitat să propună ipoteze asupra originii baladei, şi chiar consideraţii teoretice asupra structurii mentalităţii populare româneşti. Vom discuta mai departe contribuţiile lui Brăiloiu şi ale lui Fochi. Cazul lui Diaconu e mai nuanţat. Pe de o parte, anchetele etnografice şi documentele folclorice pe care le-a cules şi publicat[576], i-au asigurat un loc de prim rang printre cercetători. (Elev al lui Ovid Densusianu, el situează geneza *Mioriţei* în regiunea Vrancei dar recunoaşte că nu se pot preciza nici aspectul ei primar,

---

572 Cf. D. Caracostea, Balada poporana română (Curs universitar, 1932-1933), pp. 543, citat de Fochi, pag. 160.

573 Ibid., p. 338, citat de Fochi, p. 160.

574ג ג Ibid., p. 777, citat de Fochi, p. 162.

575 Fochi, p. 196. Analiza lui Fochi se bazează în esenţa pe 800 de documente, dintre care 64 % reprezintă materiale inedite (22 % adunate de autor; cf. p. 173).

576 A se vedea lista publicaţiilor în Fochi, p. 1079; ibid., pp. 147-149, examenul teoriilor sale.

nici epoca de formare a baladei.)[577] – Pe de altă parte, Diaconu a insistat asupra consecinţelor dezastruoase ale „prefacerilor economice" şi ale „instrucţiunii modeme" asupra creativităţii folclorice. A vorbit de „urgia technisaţiei modeme" care va distruge în cele din urmă cântecul popular, „un produs total independent de influenţa cuiturii modeme". A mers chiar mai departe, afirmând că creatorul popular „individul unic, superior (...) e necesar să rămână un analfabet (...), trebuie să rămână într-o primitivitate reală", pentru ca opera sa să tindă „spre primitivizarea întregii sale experienţe în cadrul lui social respectiv".16

Desigur, se întûnesc reflecţii asemănătoare la mulţi autori care au studiat consecinţele industrializării modeme asupra creativităţii populare, şi un Ananda Coomaraswamy a făcut fără încetare elogiul „analfabetismului." Dar o asemenea atitudine, criticată deja înainte de al doilea război mondial, a fost interpretată de reprezentanţii ideologiei marxiste oficiale ca o probă de obscurantism reacţionar. În ceea ce priveşte *Mioriţa*, Diaconu vedea în baladă „un iest de poezie păgână cu elemente naturiste reale, înfăţişând împreunarea sufletului ciobănesc cu imensitatea cosmică", un strat poetic anterior adaptării sufletului daco-roman la valorile creştine, căci în Mioriţa poetul-păstor caută „eliberarea existenţei pământeşti nu în religie, ci în natură".[578]

Ion Diaconu nu este decât un exemplu, şi nu cel mai reprezentativ, al admiraţiei aproape religioase cu care un mare număr de intelectuali români se apropie de fenomenul „mioritic". De altfel balada n-a încetat să inspire pe scriitori şi pe artiştii plastici de îndată ce ea a devenit cunoscută. Nenumărate sunt poemele, dramele, romanele, operele figurative care au reluat, sub unghiuri diverse şi cu variate intenţii, în parte sau în întregime, temele ilustrate de baladă. O asemenea afecţiune pentru această capodoperă a poeziei populare nu e lipsită de o anumită semnificaţie, asupra căreia vom reveni.

„Tradiţionalişti" şi „modernişti"

După cum era de prevăzut, această tendinţă aproape generală de a izola *Mioriţa* de ansamblul poeziei populare româneşti şi de a o proiecta singură într-un orizont mitic, ca un model prin excelenţă al geniului românesc, a iritat un oarecare număr de intelectuali: aceştia refuzau să recunoască dramele, destinul şi idealul unui popor modern într-o creaţie folclorică multiseculară. Dar

577 Ion Diaconu, Aspecte etnografice putnĕ ne, Focşani, 1939, p. 28, citat de Fochi, p. 148.
578 Aspecte etnografice putnene, pp. 23, 15?, 28, citaie de Fochi, p. 149.

mai ales anumite interpretări filosofice ale baladei au declanşat mânia lor. În mare, s-ar putea zice că ei respingeau: a) interpretarea pesimistă a *Mioriţei*, aproape generală de la Alecsandri încoace; b) pretenţia de a considera balada ca unică expresie valabilă a geniului popular românesc; e) decizia de a utiliza temele mioritice ca punct de plecare pentru o meditaţie filosofică „specific românească".

Confruntarea între aceste două poziţii (care, în anii pe care îi evocăm, 1930-1940, nu reprezentau decât parţial opoziţia „modernism-tradiţionalism") s-a manifestat în mod clar în urma publicării unor texte aparţinând poetului şi eseistului Dan Botta şi poetului filosof Lucian Blaga. Într-un eseu celebru, *Unduire şi moarte*, Dan Botta vorbeşte de moarte ca de un prag de jubilaţie, de sufletul păstorului care „palpită eliberat, în sferele albe ale Bucuriei. Undeva într-un spaţiu redus la esenţă, se săvârşeşte nunta între păstor şi moarte".

Ca în întreaga sa operă, Dan Botta exaltă „moartea nupţială" pe care o pune în raport cu „nostalgia morţii" în sensul „thracic al termenului" căci poetul nu se îndoieşte de thracismul etnic al românilor, şi Orfeu, Zalmoxis şi păstorul stau unul lângă altul în universul său de valori.[579]

Pe de altă parte, Liviu Rusu, studiind „sensul existenţei" în poezia populară românească, subliniază pasivitatea şi resemnarea care lui i se par a caracteriza poporul român, în *Mioriţa*, eroul nu încearcă niciun gest de rezistenţă; nu se revoltă împotriva destinului, şi singura lui consolare este că moartea îi va permite să se odihnească în sânul Naturii.[580]

Dar cel care a dus cel mai departe exegeza filosofică a baladei a fost mai ales Lucian Blaga. Acest mare poet şi filosof a scris o întreagă lucrare, intitulată *Spaţiul mioritic*' despre ceea ce el numea „matricea stilistică" a culturii române. Nu poate fi vorba s-o rezumăm, pentru că *Spaţiul mioritic* nu constituie decât o parte din trilogia în care Blaga şi-a expus a sa „Filosofie a culturii". Este suficient să amintim că pentru Lucian Blaga „spaţiul mioritic" reprezintă orizontul specific în care s-a format, şi trăieşte încă, poporul român („spaţiul ondulat", adică constituit din văi şi coline care se succed). Şi pentru că autorul

---

579 I s A se vedea eseurile adunate în volumul Limite, Bucureşti, 1936; cf. noua ed. în Scrieri, voi. IV, Bucureşti, 1968, în spec., pp. 75 şi urm. După ce citează toate aceste pasaje, Fochi critică autorul pentru ideea sa profund eronata, care derivă din filozofia agonică a desperării şi a neantului, „existenţialismul4' (op. cit., ρ. 152). Nimic mai departe de Dan Botta decît existenţialismul.

580 Liviu Rusu, Le sens de Γexistence dans ta poésie populaire roumaine, Paris, 1935, p. 84. Cf. alte citări în Fochi, pp. 152-153.

nostru reia şi elaborează concepţia lui Frobenius asupra raporturilor între peisaj şi stilul cultural, „spaţiul mioritic" generează, şi limitează totodată, creaţiile specifice ale geniului românesc. Lucian Blaga mai analizează şi atitudinea anistorică şi fatalistă a românilor, şi descifrează în *Mioriţa* o transfigurare a morţii pe care o mai găseşte şi în alte creaţii etnice, ceea ce-i permite să identifice în „dragostea de moarte" o caracteristică a spiritualităţii poporului român.[581]

Începând din 1945 i s-a reproşat mult lui Lucian Blaga „mişticismul obscurantist" eroarea sa (gravă, fiind de ordin ideologic) de a vedea în folclorul românesc, şi în special în *Mioriţa*, pesimismul, resemnarea şi pasivitatea – exaltându-se, în schimb, vitalitatea poporului român şi dragostea lui de viaţă şi de muncă. Dar speculaţiile lui Lucian Blaga şi-au atras critici chiar de la apariţia cărţii sale *Spaţiul mioritic*, într-un articol intitulat „Filosofarea despre filosofia poporului român", sociologul H, H. Stahl îi reproşa insuficienta informaţie etnografică şi respingea interpretarea sentimentului morţii la români. [582] – Stahl sublinia că *Mioriţa*, departe de-a exprima „dragostea de moarte", face parte dintr-un ceremonial specific tinerilor morţi celibatari.

Consecinţele unei asemenea legături ale baladei cu universul credinţelor şi practicilor funerare sunt considerabile, şi vom discuta această problemă examinând contribuţia lui Constantin Brăiloiu. Dar este important să precizăm încă de pe acum că nici Dan Botta, nici Lucian Blaga nu-şi atribuiau competenţa, nici responsabilitatea ştiinţifică, a etnografului şi a folcloristului. Corisiderau totuşi că demersul lor era legitim atât timp cât el descifra în baladă semnificaţii mai profunde, care nu erau sesizabile decât de la un anumit nivel speculativ. (Este, într-un fel, poziţia care-l opunea pe Nietzsche lui Willamowitz şi, mai recent, pe Walter Otto lui Nilson, în interpretarea geniului religios grec.) Pot fi criticate sau respinse în bloc concluziile lui Blaga sau Dan Botta, dar nu poate fi recuzată metoda lor sub pretextul că descoperă sensuri noi şi introduce valori personale într-un univers spiritual arhaic. Căci, după cum vom vedea, balada *Mioriţa* este ea însăşi rezultatul unui proces creator analog care, la o anumită epocă, a efectuat transmutaţia unui comportament ritual primar într-o capodoperă poetică, încărcată de semnificaţii noi şi purtătoarea unui

---

581 Lucian Blaga, Spaţiul mioritic, Bucureşti, 1936, pp. 120 şi urm.

582 H. H. Stahl, „Filozofarea despre filozofia poporului român44, (Sociologie românească, III, 1938, nr. 3-4, pp, 104-119); cf. ibid., III, 1938, pp. 10-18).

mesaj mai bogat şi mai „elevat”.

Exegeza lui Constantin Brăiloiu

Opoziţia între cele două tendinţe este admirabil pusă în lumină de opusculul lui Constantin Brăiloiu, *Sur une ballade roumaine*? *2* în mai puţin de 3 000 de cuvinte, eminentul etno-muzicolog şi folclorist a concentrat toate argumentele care se pot invoca împotriva exaltării nemăsurate a *Mioriţei*. Chiar studiul prea extins al baladei i se pare suspect. Făcând aluzie ia cercetările lui Caracostea, dar fără să-l numească, Brăiloiu scrie: „S-au văzut savanţi profesori dedicându-se studiului exclusiv al acestei piese şi fondând, ceea ce s-ar numi în germană, o veritabilă «Mioriţaforschung», o «mioriţologie» în toată regula. Pe de altă parte, un gânditor de seamă nu se teme să creeze, cu ajutorul unui sufix comun, cea mai ciudată dintre vocabule şi să imagineze un «spaţiu mioritic» care ar fi un fel de loc de eleţiune al sufletului rasei” (*op. cit.*, p. 3). El aminteşte clişeele curente încă din vremea lui Alecsandri – resemnarea în faţa morţii, nostalgia reîntoarcerii în sânul naturii mateme – şi adaugă: „Examinat cu mai puţin lirism, textul ne dezvăluie două teme aici contopite, aici distinete, prin ele însele, şi disociabile” (*ibid.*, p. 4). Este vorba de două teme folclorice destul de cunoscute: prima, *moartea asimilată unei nunţi*, este arhaică, cu rădăcini în preistorie[583]; a doua temă este constituită din ceea ce Brăiloiu numeşte „substituirea ca şi alte diferite rituri, daruri şi pomeni, care se săvârşesc în timpul înhumării şi după, au ca scop pacificarea sufletului şi-l ajută să treacă grelele încercări ale călătoriei sale în „ţara fără milă”, [584] – Numeroase ceremonii funerare, continuă Brăiloiu, trebuie să fie efectuate ca să împiedice mortul „să devină nefast” şi să se întoarcă printre cei vii, sub formă de strigoi. În consecinţă, conchide autorul nostru, simbolismul nupţial al *Mioriţei* este contopit cu râtul nunţii postume şi acest rit exprimă voinţa celor vii de a se apăra de cel mort, pacificându-l. Versurile care au dat mai târziu inimitabila „atmosferă” a baladei constituiau altădată elementul verbal al unui

583 încă din 1925 Ion Muşlea a apropiat Mioriţa de ritualurile funerare ale băieţilor şi fetelor tinere; cf. Jean Muşlea, Le mort-mariage – une particularité du folklore balkanique (în Mélangés de V école Roumaine en France, Paris, 1925), p. 19.

584 O întreagă operă ar trebui să se scrie într-o zi despre bogata şi dramatica mitologie românească a morţii, în care abunda motivele arhaice (de exemplu: „cele doua cărări”, vămile şi vameşii, animalele care pîndesc mortul, marea pe care trebuie 50ı treacă, bradul uriaş ce se apleacă în cele din urmă şi permite pelerinului sa treacă „cu rouan picioare, cu bru ma-n spinare”; cf. Brăiloiu, op. cit., p. 11).

descântec,

„Nuanţa de regret şi de compătimire, sensibilă, ici, colo, în aceste incantaţii cu destinaţie schimbată, nu s-a strecurat, desigur, decât în ziua în care mila creştină a alungat teroarea ancestrală. Ele nu exprimă nici voinţa renunţării, nici beţia neantului, nici adoraţia morţii, ci exact contrariul lor, pentru că în ele se perpetuează memoria gesturilor originare de apărare a vieţii" (pag. 13).

Este meritul lui Brăiloiu şi al lui H. H. Stahl de a fi degajat anumite elemente constitutive ale Mioriţeit mai precis ale „preistoriei" baladei. Rămâne de văzut dacă o creaţie poetică poate fi redusă la „preistoria" ei, adică, în cazul *Mioriţei*, la atitudinile, ritualurile şi credinţele care au precedat-o în timp şi care i-au împrumutat o parte din conţinutul ei poetic. Oricum ar fi, opuscuiul *Sur une ballade roumaine* marchează o dată importantă în istoria exegezei textelor poetice populare; şi mai constituie pe deasupra un document preţios pentru istoria ideilor în România modernă. Numeroşi folclorişti, sociologi şi filosofi au respins, începând cu 1950, interpretarea „pesimistă" a baladei, urmând prin aceasta orientarea antimistică şi antimetafizică a lui Brăiloiu. [585] – simbolismele, cu implicaţiile lor rituale sau speculative, ale baladei. Se poate deci conchide că preferinţa unor autori modemi, când ridicau *Mioriţa* la rangul de arhetip al spiritualităţii populare româneşti, nu era complet arbitrară. Insistând asupra unicităţii *Mioriţei* ei nu fac decât să urmeze opţiunea unui popor întreg. Numai adjectivul „mioritic" este invenţia literaţilor: *lumea mioritică* era deja simţită de popor ca un univers deosebit şi incomparabil.[586]

În cele din urmă putem spune că era justificat să se vadă în baladă o expresie exemplară a sufletului românesc. Dar adevărata problemă începe cu exegeza acestei expresii privilegiate.

Analiza temelor

Începând cu studiile lui Caracostea şi Densusianu, cercetătorii s-au străduit să distingă diferitele teme ale baladei, cu scopul de-a-i identifica

585 Cf. inter alia, C. I. Gulian, Sensul vieţii în folclorul românesc, Bucureşti,

586 Desigur, trebuie ţinut întotdeauna cont de ansamblul creaţiilor folclorice cînd se procedează la o exegeză generală a geniului etnic. Dar rămîne faptul, demonstrat tot de monografia lui Fochi, ca Mioriţa a fost deja singularizată între aceste creaţii folclorice prin surprinzătoarea adeziune populară.

nucleul central şi de-a-i reconstitui dezvoltarea. Ultima analiză a textului, cea a lui Fochi, distinge următoarele teme: într-un cadru natural specific profesiunii pastorale (tema 1 pe care Fochi o desemnează ca „Locul dramei”), săvârşind o serie de acţiuni caracteristice acestei ocupaţii (tema 2: „Transhumanţa”), se află trei turme de oi conduse de trei păstori provenind din regiuni diferite (tema 3: „Ciobanii”). Doi dintre ei complotează împotriva celui de-al treilea (tema 4: „Hotărârea ciobanilor”), pe motive de ordin economic (tema 5: „Cauzele omorului”), dar o oiţă descoperă complotul (tema 6... „Oaia năzdrăvană*) Uimit de purtarea ei ciudată, păstorul o întreabă ce are (tema 7: „întrebarea ciobanului”) şi oiţa după ce i-a dezvăluit complotul îl sfătuieşte să se păzească (tema 8: „Descoperirea omorului”). Păstorul reacţionează în mod cu totul neaşteptat şi puţin firesc (tema 9:” Reacţia ciobanului”); o roagă să arate ucigaşilor locul unde doreşte să fie îngropat (tema 10; „Locul de îngropare”) şi-i cere să-i aşeze pe mormânt anumite obiecte (tema 11: „Obiectele îngropării”) pentru ca oile să-l poată jeli (tema 12: „Plânsul oilor”). Şi o mai roagă să spună oilor că el s-a însurat (tema 13: „Alegoria morţii”), într-un cadru spectaculos (tema 14: „Apoteoza ciobanului”). Dar dacă oiţa năzdrăvană o va întâlni pe bătrână lui mamă (tema 15: „Maica bătrână”) căutându-l după unele semne (tema 16: „Portretul ciobanului”) ea să-i vorbească despre nuntă sa (tema 17: „Nunta mioritică”), dar fără să-i precizeze cadrul insolit în care ea s-a celebrat (tema 18: „Cadrul nupţial”).[587]

Fochi analizează apoi cele 120 de variante moldoveneşti pentru a stabili frecvenţa fiecăreia dintre aceste 18 teme. Nu vom reproduce rezultatele detaliate ale acestor analize statistice. E destul să remarcăm că temele cu frecvenţă maximă sunt: întrebarea ciobanului (nr. 7: 96), descoperirea omorului (nr. 8: 97) t locul îngropării (nr. 10: 92), obiectele îngropării (nr. 11: 82), şi plânsul oilor (nr. 12: 70). La fel de importante, deşi cu o frecvenţă mai mică, sunt temele; maica bătrână (nr. 15: 70), portretul ciobanului (nr. 16: 60), nunta mioritică (nr. 17: 50) şi cadrul nupţial (nr. 18: 42).[588]

În ceea ce priveşte variantele culese în Muntenia, analiza statistică revelează o mai mare omogenitate în frecvenţa temelor: numai trei dintre ele (nr. 5, 6 şi 16) apar în mai puţin de 50 din variante. Dar ca şi în Moldova,

587 Fochi, op. citpp. 211-212.

588 Ibid., 212 şi urm. Temele nr. 13,14 se găsesc numai în versiunea Alecsandri şi trebuie considerate ca adăugate de poet. In consecinţă, şi urmîndu-1 pe Caracostea, Fochi le elimină din discuţie: ibid., p. 214.

frecvenţa maximă este atinsă de grupul tematic central, adică episodul mioarei năzdrăvane, testamentul ciobanului şi episodul bătrânei mame. Aproape aceleaşi frecvenţe tematice se găsesc şi în Oltenia (*op. cit.* pp. 215-216).

În Transilvania însă situaţia este diferită, şi unul din marile merite ale lui Fochi este de a fi publicat şi utilizat în analizele sale comparative o masă considerabilă de variante transilvănene (326 de documente). În Transilvania, *Mioriţa* se întâlneşte şi sub formă de baladă, dar este mai ales cunoscută sub formă de colind. Evident, o dată integrată în repertoriul regional al colindelor, *Mioriţa* s-a adaptat condiţiilor specifice acestui gen de literatură orală. Sub forma ei cea mai simplă *Mioriţa-colind* se poate rezuma în felul următor: doi sau trei păstori se află împreună cu turmele lor; aceştia trimit pe unul dintre ei să întoarcă oile, şi în timpul absenţei lui tovarăşii săi se hotărăsc să-l ucidă. La întoarcere i se comunică sentinţa, lăsându-i-se posibilitatea să-şi aleagă moartea (prin sabie, prin lance etc.). Păstorul le arată locul unde să fie îngropat şi le cere să-i pună pe mormânt anumite obiecte. În majoritatea cazurilor colindul se termină prin bocetul oilor. [589] – Un oarecare număr de variante conţin şi episodul bătrânei mame. [590]După cum se vede, caracteristic *Mioriţei-colind* este faptul că păstorul îşi comunică testamentul direct ucigaşilor săi. Analiza frecvenţei fiecărei teme arată că schema este redusă la două nuclee tematice: cadrul epic iniţial (nr. 1, 3, 4) şi testamentul ciobanului (nr. 10, 11, 12). [591] – Mai adăugăm că acest *colind* este cântat în grup, de Crăciun, dar şi la *şezători* şi în alte ocazii de muncă în comun. Dacă ar fi fost cântat numai de Crăciun *colindulmioriţa* n-ar fi fost cunoscut de tot satul, inclusiv de femei, care nu sunt admise în grupurile de *colindători*. Aşa se explică de altfel şi faptul că în unele cazuri, *colindul Mioriţa* a devenit cântec de leagăn. Faptul că acest colind este întotdeauna cântat în grup explică stabilitatea textuală. Posibilităţile de improvizaţie şi de creaţie poetică sunt destul de limitate. Dar, după cum se vede, tocmai această stabilitate textuală ne permite să sesizăm, în colinde, unul din stadiile cele mai arhaice ale spiritualităţii româneşti.

---

589 Fochi, op. c/r., pp. 379380. Cauzele crimei nu sînt întotdeauna foarte clare. în unele cazuri este vorba de o judecata: pastorul este condamnat pentru ca n-a respectat unele obligaţii legate de meseria lui, sau din motive sentimentale: el, şi nu unul dintre ceilalţi, a fost ales de o fată frumoasă; ibid., p. 263.

590 Fochi, op. cit., pp. 381 şi urm. Să adăugăm că încă în cîleva versiuni păstorul este surprins la stîna de hoţi, care-1 anunţa ca-l vor ucide după ce-şi va fi făcut testamentul; ibid., p. 388.

591 Fochi, op. cit., pp. 217-218. A se vedea ibid., analiza variantelor, mai puţin numeroase, din Banat şi Dobrogea.

Totalizând rezultatele analizelor statistice, Fochi ajunge la următorul tablou:

a) un singur nucleu tematic este comun celor patru provincii româneşti (Moldova, Muntenia, Transilvania, Oltenia), şi anume, *testamentul ciobanului*, episod compus din temele: „locul îngropării", „obiectele îngropării", „plânsul oilor". [592] – Niciun alt episod nu se bucură de o situaţie similară. În consecinţă, „*Mioriţa* se defineşte prin prezenţa obligatorie a acestui episod" (pag. 220).

B) episodul *mioarei năzdrăvane* nu este caracteristic decât pentru zona baladei (adică Moldova, Muntenia, Dobrogea, Oltenia şi o mică parte din Transilvania). Prezenţa acestui episod este tipologic importantă pentru că separă într-o manieră radicală versiunea-colind de versiunea-baladă; e) *cadrul epic iniţial* (adică temele: „locul dramei", „ciobanii", „hotărârea ciobanilor", „cauzele omorului") este specific Transilvaniei; d) episodul *maicii bătrâne* caracterizează zona baladei; e) dacă grupăm temele în patru episoade distincte şi anume: I) *cadrul epic iniţial*; II) *mioara năzdrăvană*; III) *testamentul ciobanului*; IV) *maica bătrână* – constatăm că formula baladei tinde, în Muntenia, să includă cele patrn episoade; în Moldova ea cuprinde mai ales episoadele II, III, IV, şi în Oltenia episoadele I, II, III, în timp ce formula de colind, în Transilvania, conţine episoadele I şi III;

O din punct de vedere geografic, *testamentul ciobanului* (III) este prezent în Transilvania, în Oltenia, în Muntenia şi în Moldova; *cadrul epic iniţial* (I) apare în Transilvania, în Oltenia şi în Muntenia; episodul *mioarei năzdrăvane* (II) este atestat în Oltenia, Muntenia, Moldova.[31]

Desigur, statisticile nu sunt decisive când este vorba de creaţiile spirituale, fie ele opere ale geniului popular sau cult, căci în orice analiză statistică sunt luate în considerare, la un loc, versiuni de o mare frumuseţe poetică sau de o perfectă transparenţă simbolică

34 G. A. Küppers, Rosalienfest und Trancetänze, p. 223.

3 T. Papahagi, *Graiul şi folclorul Maramureşului*, Bucureşti, 1925, p. XLIV.

» Ibid.

43 P. V. Ştefanuca, Cercetări folklorice pe valea Nistrului-de-jos, pp. 210-

592 Frecvenţa acestui episod este de 86 % în variantele din Transilvania, 78 % în Oltenia, 74 % în Muntenia şi 81 % în Moldova, o medie de aproape 80 %.

211 (n° 311).

„Este identificarea lui Arvat, *op. cit.*, p. 110. Z. Pantu, *Plantele cunoscute de poporul român*, p. 192, recunoaşte în năvalnic *Scolopendrium vulgare* şi adaugă că tinerele fete poarta plantă în sân, căci „ea are puterea de a face să năvălească pretendenţii". Cf. şi A. Gorovei şi M. Lupescu, *Botanica poporului român*, p. 92.

4 O. Densusianu, Viaţa păstorească în poezia noastră populară, Bucureşti,

1922, citam din ediţia a treia, 1966), pp. 359-416. Cf. critică la Fochi, pp. 156

22 Constantin Brăiloiu, *Sur une ballade roumaine*: *La Mioritza*, Geneva, 1946. Despre metoda lui Brăiloiu, a se vedea O. Bârlea, *Metode de cercetare a folclor*ului, pp, 31 şi urm.

1957, pp. 224 şi *passim*; Pavel Apostol, în studiul său introductiv. *Mioriţa*, pp. 18 şi urm., „şi urm., 57 şi urm.

38 Fochi, *op. cit.,* 220-223.

alături de variante mediocre, mutilate sau repetitive. Dar rezultăte le analizelor şi comparaţiilor statistice îşi au utilitatea lor, pentru că indică orientarea generală a procesului creator şi pun în lumină modificările impuse de conjuncturile regionale şi de diferenţele de genuri folclorice.

Faptul că nucleul epic iniţial – *testamentul ciobanului* – se găseşte şi în Macedonia dovedeşte că motivul fundamental era cunoscut la români înainte de despărţirea lor dialectală. [593] – După cum se va vedea, testamentul păstorului caracterizează colindul transilvan. Or, colindele sunt cântece rituale foarte vechi. Bela Bartok subliniase deja arhaismul şi stabilitatea melodiilor populare româneşti. În ceea ce priveşte colindele transilvănene, Bartok precizează că sunt deosebite de cântecele de Crăciun ale Europei occidentale, adăugind că „partea cea mai importantă a textelor – poate o treime – nu are nicio legătură cu Crăciunul creştin". [594]E probabil că unele texte vin din epoca

593 Cf. textul publicat de Penele Papahagi în Gr. Tocilescu, Materiale folkloristice, Bucureşti, 1900, voi II, p. 938 şi varianta publicată de D. Caracostea, „Mioriţa la armâni" (Omagiu lui Ion Bianu, Bucureşti, 1927, pp. 91-108); cf. Fochi, pp. 465-466. A se vedea şi Tache Papahagi, Paralele folklorice grecoromâne) Bucureşti, 1944, pp. 7-8; id., Poezia lirica populară, Bucureşti, 1967, pp. 383-384. Dar Fochi consideră episodul testamentul pastorului anterior creaţiei Mioriţei, la baza căreia se afla – după părerea lui – un fapt real, ulterior separaţiei dialectale a românilor; cf. ibid.y p. 554.

594 Citat de T. Alexandru, Béla Bártok despre folclorul românesc, Bucureşti, 1958, p. 39; cf.

pre-ereştină. Prezenţa nucleului epic iniţial al *Mioriţei* printre cântecele rituale confirmă, pe de o parte, arhaismul ei, iar pe de altă parte ne arată că originile sale se găsesc într-un univers religios.

Post-existenţă, căsătorie postumă, „nuntă mioritică”

Sensul colindului transilvan este destul de clar: aflând că soarta lui e pecetluită, păstorul cere ucigaşilor săi să-l îngroape aproape de stână, adică nu în cimitirul satului ci în cadrul său familiar; şi mai cere să i se pună pe mormânt anumite obiecte (fluier, trişcă, bucium, trâmbiţă, topor, lance etc.). Cu alte cuvinte, păstorul speră să se bucure de o post-existenţă *sui-generis*, căci toate aceste obiecte, instrumente muzicale, unelte şi arme specifice modului de existenţă pastorală, indică o prelungire simbolică (i. e. rituală) a activităţii sale. Concepţia subiacentă este arhaică şi se găseşte în multe culturi în stadiul etnografic: o viaţă violent întreruptă se continuă printr-o altă modalitate de existenţă. În exemplul nostru se întrezăreşte chiar ideea obscură că post-existenţa păstorului în anumite obiecte caracteristice este asigurată tocmai de moartea sa violentă. Într-adevăr, suma energiei vitale, care rămâne disponibilă prin întreruperea unei existenţe departe de sfârşitul ei, este „creatoare** în sensul că este susceptibilă de a însufleţi orice obiect fabricat de mâna omului.[595] „Existenţa” păstorului se continuă prin prelungirea simbolică a „activităţii sale profesionale**. Trişca, fluierul, trâmbiţa vor continua să răsune şi, auzind aceste melodii familiare, oile îşi vor aminti de el şi vor începe să plângă sau vor merge să-l caute prin munţi şi prin văi[596], sau chiar îi vor cere să se scoale din mormânt şi să se-ntoarcă la munca lui.[597]

Ne dăm seama de pe acum de bogăţia potenţială a celor două teme – mormântul şi obiectele depuse pe mormânt – care sunt de altfel comune celor două versiuni, colind şi baladă. Dorinţa de a nu fi îngropat în cimitir, ci pe lângă stână, permite amplificarea ulterioară a peisajului cosmic şi transmutarea finală într-o feerie nupţială. Pe de altă parte, tema obiectelor pe care păstorul cere să-i fie depuse pe mormânt este susceptibilă de dezvoltări multiple, cum o probează variantele cele mai reuşite ale baladei. Aceste obiecte, legate de activitatea pastorală după cum am văzut mai sus, asigură păstorului, în colindul transilvan, o post-existenţă rituală. Plecând de la această idee a post-

Pavel Apostol, Mioriţa, p. 60.

595 A se vedea mai sus capitolul V (!Meşterul Manole şi Mtmsúrea Argeşului).

596 Cf. de exemplu, variantele XXIII, XXX, XXXL XXXII etc.

597 Cf. varianta XXII.

existenţei asigurată de prezenţa unor instrumente caracteristice şi familiare, s-a ajuns la o idee vecină (făcând parte din acelaşi univers funerar): anume, înlocuirea elementelor rituale indispensabile înmormântării, pe care Brăiloiu o considera, alături de moartea-nuntă, ca esenţială pentru înţelegerea *Mioriţei*.

Putem distinge două studii în rostul unor asemenea obiecte în nucleul epic al *Mioriţei*: primul, şi cel mai vechi, dovedeşte dorinţa păstorului de a-şi prelungi o post-existenţă simbolică departe de sat, prin intermediul instrumentelor specifice meseriei sale; al doilea stadiu indică o re interpretare mai concret rituală a acestor obiecte, interpretare impusă de obiceiul general de a substitui prin obiecte cosmice realităţile ceremonialului funerar popular.

Tot aşa cum instrumentele pe care păstorul doreşte să le vadă pe mormânt sfârşesc prin a figura realităţile culturale ale funeraliilor, plânsul oilor ajunge să înlocuiască lamentaţiile rituale. [598]Dar întotdeauna este vorba de vuietul vântului, de şuierul fluierului, de plânsul oilor. [599] – Ceea ce uimeşte în morfologia atât de bogată a *Mioriţei* este structura cosmică a tuturor expresiilor legate de un substrat ritual. Nu numai cimitirul este absent, ci şi satul şi biserica. Bocetul oilor poate fi interpretat ca o substituţie a bocetelor obişnuite numai pentru că cercetarea comparativă a pus în lumină „preistoria" baladei.

Fochi observă (pag. 276) că documentele transilvănene sunt mai aproape de faptele etnografice, în timp ce versiunile de baladă moldo-valahă sunt mai aproape de artă. Dar trebuie să adăugăm că numai mitologia morţii şi ritualul funerar au făcut posibilă dezvoltarea ulterioară a baladei. Ideea primitivă de post-existenţă, pe care tocmai am analizat-o, este susceptibilă de a fi exprimată în forme mereu mai complexe. Dorinţa şi speranţa de a duce până la capăt, chiar într-o manieră simbolică, existenţa prematur şi violent întreruptă explică importanţa pe care o capătă în baladă tema morţii-nuntă. Nicio viaţă nu este completă fără nuntă, şi este de ajuns să trimitem lectorul la numeroasele lucrări publicate despre simbolismul nupţial al riturilor şi obiceiurilor legate de funeraliile băieţilor şi fetelor tinere, în Europa şi în alte regiuni ale lumii.

În România, ritualul ceremoniilor de nuntă postume este foarte răspândit. Se disting două zone: în prima, cuprinzând Moldova, Muntenia şi o regiune destul de întinsă din nordul Transilvaniei, există obiceiul căsătoriei simbolice a

598 A se vedea exemple la Fochi, pp. 277 şi urm.
599 A se vedea analiza vocabularului în Fochi, pp. 278 şi urm.

morţilor tineri celibatari cu o persoană în viaţă; în zona a doua, cuprinzând restul Transilvaniei, Banatul şi o prelungire trans-carpatică a Olteniei, partenerul nunţii postume este *bradul* sau *lancea*. Cu ocazia acestor ceremonii postume de nuntă se cântă cântece caracterizate prin simbolismul nupţial al morţii. Asemenea cântece sunt atestäte şi la alte popoare[600], cu toate că aria lor de răspândire este sensibil mai restrânsă decât obiceiul nunţii postume. În România, unele din aceste cântece, de exemplu, *Bradul* şi *Zorile*, au un caracter arhaic şi sunt cu siguranţă pre-ereştine. [601] – Din acest repertoriu de imagini şi simboluri aparţinând ritualului nuntii postume s-a inspirat poetului popular.

Dar trecerea de la lumea revelată de aceste cântece la lumea „nunţii mioritice" reprezintă o nouă creaţie, mai semnificativă decât trecerea de la nunta postumă la cântecele rituale care o însoţesc. Dacă în versiunea-colind a *Mioriţei* obiectele pe care ciobanul le cere spre a-i fi aşezate pe mormânt constituie în cele din urmă un simulacru de funeralii, în balada moldo-valahă moartea este total transfigurată. [602] – Nu este vorba numai de „o substituire" a obiectelor şi ceremoniilor, de care vorbea Brăiloiu, ci chiar vocabularul şi simbolismul nupţial al cântecelor funerare pentru tinerii celibatari sunt depăşite. Căci „nunta mioritică" este celebrată într-un cadru cosmic de o asemenea măreţie, încât evenimentul morţii îşi pierde semnificaţia sa imediată pe care o mai avea în bocetele funerare şi revelează o dimensiune nebănuită până atunci. Fochi remarcă faptul că tema cadrului nupţial, ca un reflex al ceremoniilor nupţiale completând ritualul funerar, aparţine exclusiv folclorului românesc (pag, 529). „*Mioriţa* oferă un exemplu tipic al formaţiei de transfigurare existentă în popor" (pag. 528).

Şi totuşi, acelaşi autor, ca şi Brăiloiu înaintea lui, conchide că imaginea „nunţii mioritice" nu poate să aibă alt sens decât cel al ceremonialului de care depinde, şi anume „apărarea împotriva puterii malefice a mortului" (pag. 529). Şi adaugă: „Ciobanul din *Mioriţa* nu doreşte moartea pentru că acesta ar fi în concepţia sa identică cu nunta; el doreşte numai să i se îndeplinească acel ceremonial funerar care convine situaţiei sale spectrale de nelumit."

600 Dc exemplu în Corsica, în Ungaria, la ruşi, la galiţieni, la bulgari, la turcii europeni, la grecii modemi; cf. cîteva indicaţii bibliografice la Fochi, p. 514, n. 1-8.

601 Există şi cîntece de origine clericală care trădează efortul bisericii de a îndepărta aceste resturi de ceremonial păgîn; cf. Fochi, p. 515.

602 Precizăm ca zona europeană în care circulă baladele scoţînd în evidenţă sensul nupţial al morţii este şi mai restrînsă decît aria cîntecelor rituale; cf. Fochi, p. 520.

Se înţelege că Fochi, ca şi Brăiloiu, şi ca atâţia alţii înaintea lui s-a ferit mai ales de pericolul interpretării „nunţii mioritice” într-un sens pesimist, adică de a vedea în baladă resemnarea şi pasivitatea ciobanului, şi, în cele din urmă, dorinţa lui de a se stinge în sânul naturii. Dar înlocuirea clişeului „pesimist” printr-o formulă considerată „optimistă” pentru că reduce „nunta mioritică” la o apărare împotriva puterii malefice a mortului nu duce exegeza mai departe.

Preistoria baladei

H. H. Stahl şi Constantin Brăiloiu au fost primii care au descifrat în baladă, ca şi în ceremoniile de nuntă postume, dorinţa celor vii de a pacifica mortul, mai ales de a-l împiedica să devină „nefast”. Nu discutăm aici până la ce punct interpretarea morţii dată de Brăiloiu şi de numeroşi alţi folclorişti traduce concepţiile autentic-populare. Se ştie că, pentru societăţile tradiţionale, moartea constituie o experienţă greu accesibilă gândirii modeme. Pentru a da numai un exemplu, solidaritatea ideilor de fertilitate, de naştere şi moarte, indicată şi prin apropierea şi câteodată chiar confuzia între divinităţile respective, nu este decât foarte rar înţeleasă în lumea modernă. Numai marii poeţi sau vizionari ca Nietzsche, sau câţiva rari filosofi mai sunt capabili să sesizeze misterioasă şi paradoxală unitate a vieţii şi a morţii. Ne întrebăm, de exemplu, dacă importanţa acordată de Brăiloiu aspectelor sumbre şi terifiante ale riturilor funerare româneşti corespunde realităţii. În lumea rurală frica de strigoi nu pare să joace rolul capital pe care i-l atribuie Brăiloiu. Este mai mult cu putinţă ca, în România şi în alte părţi în Europa Orientală, frica de strigoi şi de vampiri să fie mai degrabă rezultatul unei crize ocazionale, al unei panici rapid devenită colectivă ca urmare a unor calamităţi excepţionale, de exemplu, epidemii şi flageluri de ordin cosmic său istoric.

Dar chiar dacă se acceptă interpretarea morţii şi riturilor funerare româneşti prezentată de Brăiloiu şi împărtăşită de folclorişti, rămâne de dovedit continuitatea între lume a tenebrelor şi a teoriilor ancestrale şi universul senin şi transfigurat al *Mioriţei*. N-avem decât să recitim versiunea Alecsandri. Aici „pe un picior de plai, pe o gură de rai” intri în cu totul altă lume, care, nu numai că nu are nimic de-a face cu riturile funerare şi frica de strigoi, dar nici nu seamănă măcar cu câmpurile şi satele româneşti, aşa cum sunt văzute ele de un „ochi profan”, în lumina experienţei de toate zilele. În

Mioriţa universul întreg este transfigurat. Suntem introduşi într-un cosmos liturgic, în care se săvârşesc Mistere (în sensul religios al acestui termen). Lumea se revelează „sacră", cu toate că această sacralitate nu pare, la prima vedere, de structură creştină. După cum au arătat analizele precedente, concepte specific creştine nu sunt atestate în *Mioriţa*. Nu există decât episodul bătrânei mame căutându-şi fiul, care aminteşte de alte piese folclorice vorbind despre peregrinările Fecioarei în căutarea lui Iisus. Dar chiar în folclorul religios românesc creştinismul nu este cel al bisericii. Una din caracteristicile creştinismului ţărănesc al românilor şi al Europei orientale este prezenţa a numeroase elemente religioase „păgâne", arhaice, câteodată abia creştinizateş Este vorba de o nouă creaţie religioasă, proprie sud-estului european, pe care noi am numit-o „creştinism cosmic", pentru că, pe de o parte, ea proiectează misterul cristologic asupra naturii întregi, iar pe de altă parte, neglijează elementele istorice ale creştinismului, insistând, dimpotrivă, asupra dimensiunii liturgice a existenţei omului în lume.

Acest „creştinism cosmic" nu este atât de evident în *Mioriţa*, cât în alte piese ale folclorului religios românesc. Dar aici, ca şi în altă parte, este vorba de un cosmos transfigurat. Moartea nu este considerată o simplă nuntă, ci o nuntă de proporţii şi de structură cosmică. *Balada revelează o solidaritate mistică între om şi natură*, *care nu mai este accesibilă conştiinţei moderne*, Nu este vorba de un „panteism", pentru că acest Cosmos nu este „sacru" prin el însuşi, prin propriul lui mod de a fi, ci este sanctificat prin participarea la misterul nunţii. Şi tot ca o nuntă au fost interpretate de misticii şi teologii creştini agonia şi moartea lui Cristos. Este suficient să amintim un text de Sfântul Augustin în care Cristos, „ca un nou mire (...) vine în patul nupţial al crucii, şi urcând în el, săvârşeşte nunta (proc*edit Chr*i*stus quas*i *spo*n*sus de* t*hal*a*mo suo*, *pr*a*esagio nup*t*iarum exi*t *at* c*amp*ů*m sae*c*uli, cu*cu*rrit sic*u*t gig*a*s exu*l*tatxdo per v ta*m *usq*u*e ven*i*t ad* c*rucis* to*rů*m *et* i*bi asc*e*ndendo con*i*ugium...).*[603]

Cât despre acceptarea morţii, doar dintr-o perspectivă raţionalistă poate fi considerată ca o probă de „pasivitate" sau de resemnare. În universul valorilor folclorice, atitudinea păstorului exprimă o decizie existenţială mai profundă: „nu te poţi apăra împotriva destinului cum te aperi împotriva duşmanului"; nu poţi decât să impui o nouă semnificaţie consecinţelor

603 Sf. Augustin, Sermo suppositus, 120, 8 (In Natali Domini, IV).

ineluctabile ale unui destin gata să se împlinească. Nu este vorba de un „fatalism", pentru că un fatalist nici măcar nu se crede capabil de a schimba semnificaţia a ceea ce i-a fost predestinat.

Episodul mioarei năzdrăvane pune admirabil de bine în evidenţă toate acestea. În versiunea Alecsandri, ca şi într-un mare număr de variante, oaia nu comunică o informaţie privind complotul, ci dezvăluie într-o manieră oraculară „ceea ce a fost hotărât". Avem încă o dovadă a geniului creator al poetului popular în alegerea elementului oracular în locul unei explicaţii „realiste" (cum, de exemplu, în unele variante în care oiţa face în aşa fel ca să rămâie în urma turmei, şi descoperă complotul. De altfel, plasându-ne în universul valorilor caracteristice ale creaţiilor populare, această explicaţie „realistă" pare recentă; căci fabulosul este cel care domină episodul întreg, şi o oiţă capabilă să vorbească n-are nevoie să facă pe spionul pentru a descoperi complotul).

Societăţile pastorale au moştenit de la vechile culturi de vânători credinţa că gesturile şi revelaţiile animalelor au funcţie de oracol, pentru că acestea cunosc viitorul. Că peste tot în lumea arhaică, şi pentru păstorul mioritic destinul a fost revelat de o mioară. Că se apără sau nu, că va învinge sau nu, nu are importanţă. Oricare ar fi rezultatul luptei, păstorul ştie că în cele din urmă va trebui să moară.

„Teroarea istoriei" şi răspunsul păstorului

Desigur, această decizie de a accepta destinul nu trădează o concepţie pesimistă a existenţei, nici pasivitatea de care atât s-a vorbit de la Alecsandri încoace. Criticile lui Caracostea, H. H. Stahl şi Brăiloiu erau întemeiate. Dar este în zadar să se caute „optimismul" *Mioriţei* în dragostea păstorului pentru munca lui, sau în apărarea celor vii împotriva strigoilor. Nu se poate vorbi despre optimism pentru că este vorba de o revelaţie tragică. Mesajul cel mai profund al baladei îl constituie voinţa păstorului de a schimba sensul destinului său, de a preface nefericirea lui într-un moment al liturgie! Cosmice, transfigurându-şi moartea în „nuntă mistică", chemând pe lângă el soarele şi luna şi proiectându-se printre stele, ape şi munţi. Desigur, noi am văzut că tot acest repertoriu de gesturi, imagini şi simboluri exista deja, cel puţin virtual, în riturile şi credinţele ceremoniilor de nuntă postume. Dar poetul popular a ştiut să transfigureze aceste clişee tradiţionale într-o „nuntă mioritică" de structură

cosmică. În baladă, semnificaţia acestei nunţi nu mai este substituirea elementelor rituale cu scopul de a efectua simbolic o nuntă postumă; măreţia fabuloasă a ceremoniilor mistice este răspunsul dat de păstor cruntului său destin. El reuşeşte *să prefacă un eveniment nefericit într-o taină a nunţii*, pentru că moartea unui tânăr păstor necunoscut se transformă în celebrări nupţiale de proporţii cosmice.

Mai ales semnificaţia acestui episod a fost puţin cunoscută. Pentru a măsura consecinţele unei asemenea voinţe de transfigurare a unei condamnări la moarte într-o „nuntă mioritică", e de ajuns s-o comparăm cu unele reacţii tipice ale societăţilor moderne. Aflând că soaitea i s-a decis, păstorul nu se lamentează şi nu se abandonează desperării, nici nu încearcă să anuleze sensul lumii şi al existenţei, „demistificându-l" cu turbare iconoclastă şi proclamând nihilismul absolut că singur răspuns posibil dat revelaţiei absurdului. În alţi termeni, păstorul nu se comportă că atâţi reprezentanţi iluştri ai nihilismului modern. Răspunsul său e cu totul altul: preface nenorocul care-l condamnă la moarte într-un mister al tainei nunţii maiestuos şi feeric care, în cele din urmă, *îi permite să triumfe asupra propriului destin*.

Să repetăm: această revalorizare a temei tradiţionale efectuată de baladă reprezintă o nouă creaţie, care proiectează drama pastorală într-un cu totul alt orizont spiritual. „Nunta mioritică" constituie o soluţie viguroasă şi originală dată brutalităţii de neînţeles a unui destin tragic: „Adeziunea" aproape totală a poporului şi a intelectualilor români la drama mioritică nu este deci lipsită de raţiune. Inconştient, atât poeţii populari care cântau şi ameliorau continuu balada, cât şi intelectualii care o învăţau la şcoală, simţeau o afinitate secretă între destinul păstorului şi cel al poporului român. Eroul mioritic a reuşit să găsească un sens nefericirii lui asumând-o nu ca pe un eveniment „istoric" personal, ci ca pe un mister sacramental. *El a impus deci un sens absurdului însuşi*, răspunzând printr-o feerie nupţială nefericirii şi morţii.

Nu astfel au reacţionat românii, ca şi alte popoare ale Europei orientale, în faţa invaziilor şi catastrofelor istorice. Ceea ce am numit în altă parte „teroarea istoriei" este exact înţelegerea acestui fapt: deşi eşti gata să săvârşeşti orice, cu toate sacrificiile şi oricât eroism, eşti condamnat de istorie, aflându-te la răspântia invaziilor (nenumăratele invazii barbare de la sfârşitul antichităţii până în evul mediu) sau în vecinătatea marilor puteri militare dinamizate de fanatisme imperialiste. Nu există apărare militară sau politică

eficace în faţa „terorii istoriei”, prin simplul fapt al inegalităţii zdrobitoare între invadatori şi popoarele invadate. Nu vreau să zic, desigur, că acestea din urmă nu s-au apărat militar şi politic, şi de multe ori cu succes. Dar în cele din urmă situaţia nu putea fi schimbată. Modeste grupuri politice de ţărani nu puteau să reziste mult timp maselor de invadatori.

O situaţie similară se întâlneşte şi în alte regiuni ale lumii şi în alte epoci istorice: să ne amintim numai de evrei şi de vecinii lor aflaţi la confluenţa imperiilor militare. Desperării şi nihilismului nu li se putea răspunde decât printr-o interpretare religioasă a „terorii istoriei”. Am discutat în altă parte răspunsurile unor popoare din antichitate şi ale evreilor.[604] – Cât despre populaţiile rurale ale Europei orientale, ele au reuşit să suporte dezastrele şi persecuţiile datorită mai ales creştinismului cosmic la care ne-am referit mai sus. Concepţia unui cosmos răscumpărat prin moartea şi reînvierea Mântuitorului şi sanctificat de paşii lui Dumnezeu, ai lui Iisus, ai Fecioarei şi ai sfinţilor, permite să regăseşti, fie chiar numai sporadic şi simbolic, o lume încărcată de virtuţile şi frumuseţile de care terorile şi invaziile despuiau lumea istorică. Nu este locul aici să arăt că o asemenea concepţie religioasă nu implică nici pesimism, nici pasivitate. Este vorba de o re interpretare a creştinismului, în care momente istorice sunt asumate ca momente aparţinând dramei cristologice şi, în final, transfigurate.

O asemenea revalorizare a creştinismului reprezintă o creaţie care a servit de model, sau de ghid altor creaţii folclorice. Elementul esenţial este constituit de *capacitatea de a anula consecinţele aparent iremediabile ale unui eveniment tragic*, *încărcându-le de valori până atunci necunoscute*. Nu vom osteni niciodată spunând că un asemenea proces, departe de a trăda o resemnare pasivă, ilustrează dimpotrivă forţa inegalabilă de creaţie a geniului popular. Acest creştinism cosmic nu este decât aluziv şi cifrat în baladă, şi acesta este motivul pentru care Dan Botta vorbea despre „thraci” şi „Dionisos”. Dar formula prin care păstorul preface nefericirea lui în „nuntă mioritică” este de acelaşi ordin cu toate celelalte care au servit la transformarea unei adversităţi în contrariul său.

În concluzie, ceea ce analiza noastră a scos mai ales în evidenţă este importanţa şi continuitatea momentelor creatoare în elaborarea *Mioriţei*, de la rudimentele para-rituale ale colindelor până la balada în versiunea lui

604 Cf. Le Mythe de l'Eternel Retour, Paris, 1949.

Alecsandri. Şi succesul fără precedent al acesteia din urmă, atât printre intelectuali cât şi în popor, confirmă încă o dată prestigiul creativităţii. Într-adevăr, versiunea lui Alecsandri s-a răspândit, prin manualele şcolare, la sate, şi câteodată chiar a înlocuit într-o manieră definitivă variantele locale (cf. Fochi, p. 547). Acest fapt are o adâncă semnificaţie, căci dovedeşte: 1) că perfecţiunea literară a versiunii lui Aleesandii nu contrazice canonul estetic popular; 2) că procesul ereator, început cu secole în urmă, continuă şi în zilele noastre; 3) că şi revalorizările mai recente ale baladei în cultura română modernă se înscriu pe aceeaşi direcţie a procesului creator şi, într-un fel, îl prelungesc.

În ultimă instanţă, dacă *Mioriţa* şi-a cucerit un loc unic la cele două niveluri ale culturii româneşti – folcloric şi cult – înseamnă că poporul, ca şi intelectualii, recunosc în această capodoperă a geniului popular modul lor de a exista în lume şi răspunsul cel mai eficace pe care ei pot să-l dea destinului, când se arată, ca de atâtea ori, ostil şi tragic. Şi acest răspuns constituie, de fiecare dată, o nouă creaţie spirituală.

Desigur, nu vrem să spunem că *Mioriţa* sintetizează toate caracteristicile geniului românesc. Dar „adeziunea” întregului popor la această capodoperă folclorică rămâne totuşi semnificativă, şi nu se poate concepe o istorie a culturii româneşti fără o exegeză a acestei solidarităţi.

1962, 1969

Cuprins

Prefaţă la traducerea românească
Cuvânt înainte
Capitolul *I*: *dacii şi lupiil*
Semnificaţii religioase ale numelor etnice
– Iniţieri militare: transformarea rituală în fiară
– Măciuca şi stindardul
– „Dacii” – confrerie războinică
– Scenarii mitico-rituale ale Lupului
– Carnasieri, vânători, războinici
Capitolul II: *zalmoxis*
Herodot, IV, 94-96
– „Locuinţa subterană”
– Grote rituale: ocultaţie şi epifanii
– Zalmoxis şi „imortalizarea”
– Extatici şi taumaturgi
– Filozofii-şamani
– Şamanismul grec
– Zalmoxis, extaz şi! Mortalitate
– Etimologii şi istoria religiilor
– Zalmoxis şi Freyr
– Sacrificiul mesagerului
– Gebeleizis
– Zalmoxis şi preoţii-terapeuţi
– Zalmoxis şi Deceneu
– Solitarii şi savanţii
– Dacia capta
– Metamorfozele lui Zalmoxis
Capitolul *III*: *satana şi bunul dumnezeu*: *preistoria cosmogoniei populare româneşti*
Scufundarea cosmogonică
– Versiuni sud-est europene
– Variante poloneze, baltice, mordvine

– „Oboseala lui Dumnezeu”
– „Dualism” slav?
– Câteva legende ruseşti
– Scufundarea cosmogonică la ugrieni
– Altaici, mongoli
– Buriaţi, iacuţi
– Iran
– Cosmogonii nord-americane
– India ariană
– India prearianã şi Asia de sud-est
– Originea şi difuziunea mitului
– Structura şi semnificaţia scufundării cosmogonice
Capitolul IV: Voievodul Dragoş şi „vânătoarea rituală”
Cronicarii
– „Vâhatoare rituală” şi „animale-călăuza”
– Mituri de origine
– Hunor şi Magor
– Zimbrul şi taurul
– Rolul religios al cerbului
– Vânătoarea cerbului în India
– Indo-arieni, fino-ugrieni, altaici
– Note finale
Capitolul V: meşterul manole şi Mânăstirea Argeşului
Poezie populară şi folclor religios
– Câteva versiuni balcanice
– Exegezele: folclorişti, istorici literari, stilişti
– Rituri de construcţie: morfologie şi istorie
– Sacrificii sângeroase şi mituri cosmogonice
– Arhaism şi supravieţuire.
Capitolul VI: *„şamanism” la romani*?
Bandinus şi incantatores
– Rituri de apărare împotriva ciumei
– „Căderea Rusaliilor”
– Şamanism şi incantaţii
Capitolul VII: *cultul mătrăgunei în România*

Capitolul VIII: *mioara năzdrăvană*

„Un lucru sfânt şi emoţionant...”

– Istorici, folclorişti, filosofi

– „Tradiţionalişti” şi „modernişti”

– Exegeza lui Constantin Brăiloiu

– Prestigiul baladei

– Analiza temelor

– Post-existenţă, căsătorie postumă, „nuntă mioritică”

– Preistoria baladei

– „Teroarea istoriei” şi răspunsul păstorului

Numele etnic al dacilor îşi revelează semnificaţia religioasă primitivă numai în universul valorilor specifice vânătorilor şi războinicilor. La fel, cul· tul lui Zalmoxis nu poate fi înţeles decât după ce se dezvăluie sensul iniţiatic al ocultării şi epifaniei zeului. Mitul cosmogonic romanesc îşi revelează trăsăturile sale specifice după ce descifrăm nu numai preistoria „dualismului" balcanic şi central-asiatic, dar şi sensul ascuns al „oboselii lui Dumnezeu" după ce a creat Pământul, expresie surprinzătoare a unui *deus otiosus* reinventat de creştinismul popular într-un efort di sperat de a-l desolidariza pe Dumnezeu de imperfecţiunile lumii şi de apariţia răului.

MIRCEA ELIADE

ISBN 973-28-0554-4